LEON BOURGEOIS

SOLIDARIDADE

BIBEBOOK

LEON BOURGEOIS

SOLIDARIDADE

Um texto de domínio público.
Uma edição livre.

ISBN 978-2-8247-1060-0

BIBEBOOK
www.bibebook.com

Sobre Bibebook:
Você tem a garantia de que, ao baixar um livro no Bibebook.com, está lendo um livro de qualidade:
Nós damos atenção especial à qualidade dos textos, à diagramação, à tipografia, à navegação dentro do livro e à coerência em toda a coleção.
Os ebooks distribuídos pelo Bibebook são realizados por voluntários da Associação para a Promoção da Escrita e da Leitura, cujo objetivo é: promover a escrita e a leitura, a difusão, a proteção, a conservação e a restauração do escrito.

Ajude-nos.
Você pode se juntar a nós e nos ajudar no site do Bibebook:
http://www.bibebook.com/joinus
Sua ajuda é bem-vinda.

Erros:
Se encontrar quaisquer erros nesta edição, por favor informe-os para:
error@bibebook.com

Baixe este ebook :

http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-1060-0

Créditos

Fontes:
— B.N.F.
— Éfélé

Contribuíram para esta edição:
— Associação para a Promoção da Escrita e da Leitura

Fontes:
— Philipp H. Poll
— Christian Spremberg
— Manfred Klein

Licença
A seguir, é publicado um trabalho do domínio público
sob a licença Creatives Commons BY-SA

Exceto onde está identificado, este trabalho está licenciado sob
http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/

Ler licença

Este trabalho é publicado sob a licença CC-BY-SA, o que significa que você pode copiá-lo legalmente, redistribuí-lo e enviá-lo aos seus amigos. Aliás, você é incentivado a fazê-lo.

Você deve atribuir a obra aos diferentes autores,
incluindo o Bibebook.

AVISO DOS EDITORES

Nós julgamos dever acrescentar a esta 3ª edição de Solidaridade o relatório apresentado pelo Sr. Léon Bourgeois ao Congresso de Educação Social do ano de 1900 e um relato dos debates que ele teve de sustentar em duas sessões desse Congresso.

Pareceu-nos interessante completar, com estes apêndices, o livro que esteve no ponto de partida de sua doutrina, para que se possa perceber os novos desenvolvimentos que ela tomou no espaço de alguns anos.

SOLIDARIDADE

Nos últimos anos, a palavra solidariedade entrou no vocabulário político. Em meados do século, Bastiat e Proudhon perceberam e assinalaram os fenômenos de solidariedade «que se cruzam» em todas as associações humanas. Mas nenhuma teoria de conjunto se desprendeu dessas observações [1]; a palavra, em todo caso, não se popularizou, e Littré, em 1877, ainda não dá a esse termo, fora das acepções jurídica e fisiológica, senão uma definição «de uso corrente», isto é, sem precisão e sem alcance: «é», diz ele simplesmente, «a responsabilidade mútua que se estabelece entre duas ou mais pessoas».

Hoje, a palavra solidariedade aparece a todo momento nos discursos e nos escritos políticos. A princípio, pareceu ser tomada como uma simples variante do terceiro termo da divisa republicana: fraternidade. Ela o substitui cada vez mais; e o sentido que os escritores, os oradores e, por sua vez, a opinião pública lhe atribuem, parece, de dia para dia, mais cheio, mais profundo e mais amplo.

[1] O livro de P. Leroux, De l’Humanité, 1839, deve ser citado. Mas este livro, célebre em seu tempo, não parece ter tido ação sobre as gerações seguintes. O comitê organizado pelo partido democrático para as eleições de 1849 chamava-se Solidariedade Republicana e tinha Jean Macé como secretário.

De dia para dia, mais cheio, mais profundo e mais amplo.

Não há apenas uma palavra nova e um simples capricho da linguagem? Ou essa palavra não exprime realmente uma ideia nova e não é o indício de uma evolução do pensamento geral?

CAPÍTULO I

I.1 Evolução das ideias políticas e sociais.

A noção das relações entre o indivíduo e a sociedade modificou-se profundamente há cerca de um quarto de século.

Em aparência, nada mudou. O debate continua nos mesmos termos entre a ciência econômica e as escolas socialistas; o individualismo e o coletivismo ainda se opõem um ao outro, numa antítese que os acontecimentos políticos tornam mais evidente e mais impressionante do que nunca.

Na França e fora da França, as questões de política pura cedem lugar às discussões sociais, e os sucessos eleitorais dos diversos grupos socialistas, na Alemanha, na Bélgica, na França e em outros lugares, permitem anunciar a hora próxima em que, nas assembleias, maiorias e minorias se agruparão exclusivamente no terreno da luta

econômica e tomarão por única palavra de ordem a solução «liberal» ou «socialista» do problema da distribuição da riqueza.

Mas, como costuma acontecer, o estado dos partidos traduz apenas imperfeitamente o estado de espírito. Os partidos estão sempre atrasados em relação às ideias; antes que uma ideia se difunda o bastante para tornar-se a fórmula de uma ação coletiva, o artigo fundamental de um programa eleitoral, é necessária uma longa propaganda; quando os partidos enfim se organizam em torno dela, muitos espíritos já perceberam o que ela continha de incompleto, de inexato, em todo caso de relativo, e uma visão nova já se abre, mais abrangente e mais elevada, de onde nascerá a ideia de amanhã, que será por sua vez a causa e o enjeu de novas batalhas.

É assim que, entre a economia política clássica e os sistemas socialistas, formou-se lentamente uma opinião — não intermediária, mas superior; uma opinião concebida de um ponto de vista mais elevado, de onde a luz se distribui mais igualmente e mais longe. Não se trata, bem entendido, de uma tentativa de transação entre grupos e partidos, de uma operação de tática política. Não é entre os homens, mas entre as ideias, que um acordo tende a estabelecer-se; não é um contrato que se prepara, é uma síntese.

Essa síntese não está concluída. Há uma doutrina já de posse de seus procedimentos de pesquisa e de raciocínio, senhora de seu objetivo e de seus meios; não há ainda um sistema fechado, que ofereça conclusões sobre tudo.

Como poderia ser de outra forma? Não é obra de ninguém em particular, e é obra de todo o mundo. Trata-se de uma maneira geral de pensar, da qual se encontra o traço um pouco por toda parte: entre letrados e políticos, nas obras escritas dos filósofos como nas obras vividas dos homens de Estado, nas instituições privadas e nas leis; tanto entre os povos latinos quanto entre os anglo-saxões ou os germânicos; tanto nos Estados monárquicos quanto nas democracias republicanas.

Essa doutrina não recebeu de imediato um daqueles nomes brilhantes que se impõem à primeira vista, como se suas próprias sílabas contivessem a solução dos problemas.

Para ter um nome aceito por todos, ela é reivindicada ao mesmo tempo por

por partidários muito diversos, vindos de pontos muito distantes do horizonte filosófico e político; cada um, por sua conta, procura ligá-la ao conjunto de suas doutrinas anteriores. Encontramo-la professada por socialistas cristãos, e, para eles, é a aplicação dos preceitos evangélicos; por alguns economistas, e, para eles, é a realização da harmonia econômica. Para certos filósofos, é a lei «biossociológica» do mundo; para outros, é a lei «do entendimento» ou «da união para a vida»; para os positivistas, é, numa só palavra, «o altruísmo».

Mas, no fundo, para todos, e sob nomes diversos, a doutrina é a mesma; ela se reduz claramente a este pensamento fundamental: há, entre cada indivíduo e todos os outros, um vínculo necessário de solidariedade; e é somente o estudo exato das causas, das condições e dos limites dessa solidariedade que poderá dar a medida dos direitos e deveres de cada um para com todos e de todos para com cada um, e assegurar as conclusões científicas e morais do problema social.

De onde pode vir, para um mesmo pensamento, o consentimento de espíritos tão diversos? Dir-se-ia que, contra as barreiras de sistemas estreitos demais, conspira uma pressão universal.

É que esta noção de solidariedade social é a resultante de duas forças por muito tempo estranhas uma à outra, hoje aproximadas e combinadas em todas as nações que chegaram a um grau superior de evolução: o método científico e a ideia moral.

Ela é fruto do duplo movimento dos espíritos e das consciências que forma a trama profunda dos acontecimentos do nosso século; que, de um lado, tende a libertar os espíritos dos sistemas a priori, das crenças aceitas sem exame, e a substituir às combinações mentais impostas pela tradição e pela autoridade combinações devidas à livre pesquisa e submetidas a uma crítica incessante; e que, de outro lado, constrange as consciências a buscar, com ainda mais rigor, fora de conceitos sem realidade e de sanções inverificáveis, regras de conduta cujo caráter obrigatório resulte simplesmente do acordo do sentimento — medida do bem — e da razão — critério do verdadeiro.

1. Ver, em especial, FOUILLÉE, A Propriedade Social e a Democracia; IZOULET, A Cidade Moderna; FUNCK-BRENTANO, O Homem e seu Destino; o jornal A Democracia Rural, etc.

É, portanto, a causas muito gerais e muito profundas que aquilo que já se começa a chamar movimento solidarista deve sua origem e sua força crescente. Parece ter chegado o momento de estudá-lo de forma contínua e de mostrar como ele já tende a renovar o aspecto dos estudos econômicos e sociais.

I.2

Os economistas condenam toda intervenção do Estado no jogo dos fenômenos de produção, de distribuição e de consumo da riqueza; as leis que regem esses fenômenos são, dizem eles, leis naturais, às quais o legislador humano não deve e, aliás, não pode mudar nada.

Filosoficamente, o homem é livre; o Estado deve limitar-se a lhe garantir o exercício dessa liberdade na luta pela existência, que é, aliás, a fonte e a condição de todo progresso.

A propriedade individual é, como a própria liberdade, um direito inerente à pessoa humana; a propriedade individual não é apenas uma consequência da liberdade, é também sua garantia; o caráter do direito de propriedade é, portanto, absoluto: é o jus utendi et abutendi.

O direito de propriedade de um só pode ser limitado pelo direito de propriedade do outro. Fora a arrecadação do imposto, não há parte social na propriedade individual; se a caridade é um dever — e um dever imperioso — é um dever puramente moral.

Quando o Estado tomou as medidas necessárias para defender a liberdade e a propriedade de cada um contra as investidas e os abusos, cumpriu todo o seu dever e esgotou todo o seu direito. Toda intervenção que ultrapassasse esse limite seria, por sua vez, da parte do Estado, uma investida e um abuso contra a pessoa humana.

Os socialistas exigem, ao contrário, a intervenção do Estado nos fenômenos da vida econômica; é por falta de uma legislação sobre a produção e a distribuição da riqueza que, apesar das conquistas maravilhosas da ciência, o bem-estar da imensa maioria dos homens não aumentou sensivelmente; mais ainda, a transformação do mundo

pela ciência tornou a miséria de uns tanto mais cruel quanto ela se compara e se mede ao extraordinário crescimento da fortuna de outros.

A tese de indiferença dos economistas não é, no fundo, senão a justificativa dos excessos da força; na livre luta pela existência, o forte destrói o fraco: é o espetáculo que nos oferece a indiferente natureza. É para ficar nisso que os homens vivem em sociedade? Se a liberdade humana é um princípio, o direito à existência também o é, necessariamente anterior a qualquer outro, e o Estado deve garanti-lo antes de tudo.

Quanto ao direito de propriedade, dizem ainda os socialistas, a história nos mostra que ele é variável em sua natureza e em seus limites; ele só é o prolongamento da liberdade se for, na realidade, fruto da liberdade — e quase sempre ele nasce, ao contrário, da injustiça, seja diretamente pela conquista violenta, seja indiretamente pela ação usurária do capital.

Em nossos dias, mais do que nunca, o trabalho — manifestação da atividade e da liberdade pessoais — é impotente para fundar a propriedade, que se torna privilégio dos que detêm o capital.

O Estado, cuja razão de ser é estabelecer a justiça entre os homens, tem, portanto, o direito e, por consequência, o dever de intervir para estabelecer o equilíbrio. Como o egoísmo humano só pode ser vencido pela autoridade, ele imporá, se necessário pela força, a regra de justiça e assegurará assim a cada um sua parte legítima no trabalho e nos produtos.

I.3

Tais são as duas teses cujas polêmicas parecem, a cada dia, acentuar ainda mais o caráter irredutível. Como, porém, uma harmonia parece tornar-se possível entre esses «contraditórios»? Como a parte de verdade científica e a parte de verdade moral que cada uma contém se desprendem pouco a pouco e se impõem insensivelmente à opinião, aos costumes e às leis?

Verdade científica e verdade moral: com efeito, dissemos, é pelo estreito acordo do método científico e da ideia moral que a renovação das concepções sociais se prepara e se cumprirá. E isso, coisa singular, no momento mesmo em que certos escritores proclamam com estardalhaço o divórcio definitivo entre a moral e a ciência, e a bancarrota social desta última.

O método científico penetra hoje todas as ordens de conhecimento. Os espíritos mais refratários acabam, mesmo protestando, por se submeter a ele pouco a pouco.

A verdade, no domínio sociológico, como em todos os outros, aparece como só podendo ser obtida pela constatação imparcial dos fatos.

Sabe-se hoje que os fenômenos econômicos e sociais obedecem, como os fenômenos físicos, químicos e biológicos, a leis inexoráveis. Uns e outros estão submetidos a relações necessárias de causalidade, que somente a indução metódica permite à razão conhecer e medir.

Os fenômenos aqui são mais complexos e a observação é mais difícil; a experimentação só raramente pode ser tentada; mas a complexidade dos fenômenos e a dificuldade de seu estudo nada mudam na rigidez de seu encadeamento. Sente-se que todas as teorias subjetivas e todas as generalizações do verbalismo filosófico são impotentes para explicá-los e regulá-los.

As leis sociais naturais não são senão a manifestação, a um grau mais elevado, das leis físicas, biológicas e psíquicas segundo as quais se desenvolvem os seres vivos e pensantes.

Não há poder político suficientemente forte para decretar a boa e a má fortuna, porque não há nenhum que possa decretar a saúde ou a doença, a inteligência ou a desrazão, a preguiça ou a energia, o espírito de ordem ou de prodigalidade, a previdência ou a despreocupação, o egoísmo ou o desinteresse.

Tudo o que for tentado fora das leis naturais ou contra elas é, portanto, vão e condenado de antemão ao nada. Os sistemas dos reformadores que reconstroem o mundo social à imagem de seu sonho — ainda que seja um sonho de gênio — têm tão pouca realidade e tantas chances de duração quanto o sistema de Ptolomeu.

Mas não basta que uma ciência tenha encontrado, para constituir-se, seus métodos e seus caminhos. Seu objeto, seu caráter, sua natureza própria devem ser claramente conhecidos e definidos. Ora, o problema das relações do homem e da sociedade é de uma natureza particular. Não é uma simples curiosidade intelectual: é uma necessidade moral que o coloca diante de nós; não é apenas uma verdade da ordem intelectual: é uma verdade da ordem moral que ele visa fazer emergir.

As descobertas das ciências físicas não foram, para o homem, apenas um espetáculo que lhe dá do mundo uma visão mais verdadeira; elas lhe permitiram transformar a face desse mundo e fazer das forças da natureza — figuras até então veladas, deusas misteriosas e temidas — escravas submissas à sua vontade.

O que a descoberta das leis do mundo físico tornou possível para a transformação da vida material, a descoberta das leis do mundo moral e social deve tornar possível para a transformação da vida social ela mesma.

O homem não é apenas uma inteligência que, pela ciência, explica a natureza; ele é, ao mesmo tempo, uma consciência.

Ser de razão, ele busca o verdadeiro; ser de consciência, ele busca o bem.

Esse bem, ele se sente obrigado a realizá-lo: em si mesmo — é a moral individual — e entre os outros seres de razão e de consciência semelhantes a ele — é a moral social.

Ele não pode permanecer indiferente diante do drama social: nele, não é apenas espectador, mas ator; cúmplice ou vítima, se o drama termina em lágrimas, violência e ódio; herói, se o desfecho se conclui em paz, justiça e amor. Uma força interior — que é a própria lei de sua espécie e de seu ser — o adverte a cada hora e o lança na ação.

Certamente, durante muitos séculos, ele acreditou que o drama se concluiria em outro lugar, fora desta vida, num mundo onde todas as chagas seriam curadas, todas as misérias aliviadas, todas as faltas punidas, todos os méritos glorificados. E, por longos dias, resignou-se a esperar essa aurora que não poderia iluminar seus olhos senão quando eles estivessem definitivamente fechados. Mas essa resignação deu lugar à impaciência e à dúvida. E se essa justiça após a morte não fosse senão uma miragem, semelhante a tantos outros sonhos que a ciência dissipou?… E a mesma impaciência ganhou ao mesmo tempo os que sofrem e querem obter, já nesta vida,

sua parte de felicidade — e os que pensam e procuram, que querem ver realizar-se diante de seus olhos o ideal para o qual tendem sua razão e seu coração.

É assim que, doravante, o problema está colocado. A sociedade não pode permanecer indiferente ao jogo fatal dos fenômenos econômicos. Certamente, ela não pode refazer o mundo; ela não pretende modificar, em seu encadeamento, as causas e os efeitos — tão necessários nesta ordem quanto em qualquer outra. Mas as forças psíquicas, históricas e econômicas, cujos mecanismos a inteligência do homem descobriu por uma observação atenta, ela pretende submetê-las, como foram submetidas as outras forças naturais, e colocá-las a serviço da ideia moral.

E, para formular com segurança o que esta ideia moral significa e exige, a ciência social vai esforçar-se por resolver, pelo método comum a todas as ciências, esta questão das relações do indivíduo e da sociedade humana. Ela deixará de lado os sistemas prontos; considerará como visões relativas e sempre revisáveis as combinações do direito, da história ou da política; submeterá ao critério da razão livre e às verificações da experiência as próprias instituições mais antigas e veneráveis; buscará, sob as fórmulas, sob as entidades tradicionais, as únicas realidades naturais: realidades físicas, realidades intelectuais, realidades morais — necessidades, faculdades, sentimento do ser humano e da raça humana; reconduzirá tudo, numa palavra, à análise da pessoa humana: ser de paixão, de razão e de consciência, não abstrato e criado de uma só vez, mas nascido de uma sucessão de ancestrais e submetido à sua hereditariedade, vivendo num meio com o qual está em relação de contínuas trocas e, por fim, em evolução perpétua rumo a um tipo mais elevado de personalidade física, intelectual e moral.

É assim que se determinarão as condições objetivas, reais, do melhor equilíbrio a estabelecer entre cada uma dessas pessoas humanas e todos os seres semelhantes; é assim que será assegurada a pacífica e contínua evolução de cada um e de todos rumo ao pleno desenvolvimento do tipo humano e da sociedade humana.

I.4

Assim se encontram reunidas as duas condições do problema.

A razão, guiada pela ciência, determina as leis inevitáveis da ação; a vontade, movida pelo sentimento moral, empreende essa ação.

Os socialistas — não os que odeiam e pregam a violência, mas os que querem a paz e amam — têm razão em condenar a indiferença e em perseguir a cura do mal; os economistas têm razão em submeter às regras da ciência dos fatos toda tentativa de remédio.

À história, à psicologia, à estatística, à política experimental, à economia política e social, a razão pede os meios; a consciência marca o fim e nos empurra para ele.

O bem só pode ser realizado pelo verdadeiro; mas o verdadeiro só tem valor para a realização do bem.

A realização do bem — isto é, a satisfação do sentimento moral — nas condições do verdadeiro — isto é, com a aprovação da razão —: a equação está assim definitivamente posta.

A doutrina da solidariedade dá essa solução?

CAPÍTULO II

II.1 Doutrina científica da solidariedade natural.

As descobertas das ciências naturais, na segunda metade do século XIX, trouxeram, antes de tudo, à tese individualista um contingente de argumentos poderosos. As leis da luta fisiológica pela existência pareciam dar, ao mesmo tempo, a explicação e a justificação das leis da concorrência social.

Os indivíduos, os tipos específicos, estão na natureza em estado de concorrência perpétua. É pelo exercício incessante das funções que desenvolvem os órgãos, pela adaptação corajosa dos órgãos às condições dos meios, que o indivíduo se desenvolve e se aperfeiçoa; é pela supressão dos mais fracos e pela sobrevivência e reprodução dos mais fortes que se fixam as qualidades úteis da espécie e que

os seres que a compõem evoluem para uma forma sempre superior.

Ao nos revelar assim a lei do progresso dos seres vivos, a natureza — diziam os individualistas — dá a solução do problema social. O progresso das sociedades é da mesma ordem que o progresso das espécies. A concorrência econômica é apenas uma das formas da concorrência vital. O esforço é a lei da vida social como é a lei da vida física; e a sociedade, não mais do que a natureza, não pode conhecer outras recompensas e outras penas senão aquelas que resultam diretamente, para o indivíduo, do aumento ou da diminuição de sua ação sobre as coisas.

Deixemos fazer e deixemos passar. Toda intervenção de um poder coletivo para regular o conflito dos interesses individuais é ao mesmo tempo arbitrária e vã. O Estado tem, é verdade, uma função: deve velar para que a mêlée social não seja violenta e sangrenta como a das espécies; deve manter a paz material, a «ordem pública», entre os homens. Mas, uma vez cumprida essa função, seu papel cessa.

«O dever do Estado é, antes de tudo, uma função de segurança em relação a todo mundo. Quanto às pessoas às quais o Estado garante essa segurança, elas podem fazer de suas propriedades (ou, melhor dizendo, de suas atividades) o que lhes parecer bom. O Estado não tem que se imiscuir nas combinações privadas: cabe aos particulares gerir seus negócios do melhor modo possível, segundo seus interesses.»

Tal é o ensinamento dado pelas ciências biológicas. Tal é a condição da evolução das sociedades.

II.2

Mas essa condição é única? E as ciências naturais limitam-se a isso em seu ensinamento?

Foi o que filósofos e moralistas deveram a si mesmos pesquisar; e, por sua vez, tomaram emprestado das ciências naturais o enunciado de uma lei nova, opondo à teoria da «luta pela existência» a doutrina da «solidariedade dos seres».

Os fisiologistas definem a solidariedade orgânica como «a relação necessária entre dois ou mais atos da economia», e consideram

---

1. YVES GUYOT, La Propriété, p. 250.

a existência dessas relações necessárias entre os diversos órgãos e as diversas funções como a lei comum de todos os seres vivos. Segundo Kant, é precisamente essa "reciprocidade entre as partes" que constitui o organismo, onde tudo é ao mesmo tempo "fim e meio".

"A solidariedade", disse Charles Gide, "é um fato de importância capital nas ciências naturais, pois caracteriza a vida. Se procuramos, com efeito, definir o ser vivo, o indivíduo, só o podemos fazer pela solidariedade das funções que ligam partes distintas; e a morte não é outra coisa senão a ruptura desse vínculo entre os diversos elementos que constituem o indivíduo e que, doravante, desassociados, entrarão em combinações novas, em seres novos.[2]"

Mas esses vínculos de dependência recíproca entre as partes dos seres vivos existem igualmente entre os próprios seres e também entre o conjunto desses seres e o meio em que são colocados. As leis da espécie — leis de hereditariedade, de adaptação, de seleção, leis de integração e de desintegração — são apenas os diversos aspectos de uma mesma lei geral de dependência recíproca, isto é, de solidariedade, dos elementos da vida universal.

O homem não escapa a essa lei.

Até Kepler e Galileu, a Terra era considerada o centro do universo. A astronomia moderna a recolocou em seu lugar, no modesto cortejo de planetas que gravitam em torno do Sol; e esse Sol não é mais do que uma estrela de tamanho medíocre, que por sua vez é arrastada, na inumerável multidão dos astros, pela mesma lei da gravitação — lei de solidariedade dos corpos celestes.

A ciência também devolveu ao homem o seu lugar no meio dos seres. Ela já não conhece o homem abstrato, surgido de repente na Terra, no pleno desenvolvimento de sua inteligência e de sua vontade. Ele já não é o objetivo e o fim do sistema do mundo. Ele também está submetido a relações de dependência recíproca, que o ligam aos seus semelhantes, à raça de que procede, aos outros seres vivos, ao meio terrestre e cósmico.

E essa dependência não se limita às condições de sua vida física: ela se estende aos fenômenos intelectuais e morais, aos atos de

---

2. CH. GIDE, l'Idée de solidarité.

sua vontade, às obras do seu gênio. Essa dependência o liga a todos e a tudo, no espaço e no tempo. Ele vive, e sua saúde é incessantemente ameaçada pelas doenças dos outros homens, cuja vida, em troca, é ameaçada pelas doenças que ele mesmo contrairá; ele trabalha e, pela divisão necessária do trabalho, os produtos de sua atividade aproveitam a outros, assim como os produtos do trabalho alheio são indispensáveis à satisfação de suas necessidades; ele pensa, e cada um de seus pensamentos reflete o pensamento de seus semelhantes, no cérebro dos quais ele irá, por sua vez, refletir-se e reproduzir-se; ele é feliz ou sofre, odeia ou ama, e todos os seus sentimentos são os efeitos ou as causas de sentimentos conformes ou contrários que, ao mesmo tempo, agitam todos esses outros homens com os quais ele mantém relações de troca perpétua. Assim, a cada instante da duração, cada um dos estados do seu eu é a resultante dos inumeráveis movimentos do mundo que o cerca, de cada um dos estados da vida universal.

E não basta considerar o vínculo de solidariedade que une o homem ao resto do mundo a cada momento de sua existência. Esse vínculo não reúne apenas todas as partes do que coexiste numa dada hora; reúne igualmente o que é hoje e o que era ontem, todo o presente e todo o passado, assim como reunirá todo o presente e todo o futuro. A humanidade, disse-se com razão, é composta de mais mortos do que vivos; nosso corpo, os produtos do nosso trabalho, nossa linguagem, nossos pensamentos, nossas instituições, nossas artes — tudo é, para nós, herança, tesouro lentamente acumulado pelos antepassados. Uma nova geração chega à vida e, nos movimentos, nas paixões, nas alegrias e nas dores que a agitam em todos os sentidos durante as poucas horas de sua existência, misturam-se, chocam-se ou equilibram-se todas as forças do passado, como, nos jogos de luz em que irisa a espuma inapreensível das ondas, à superfície do mar, se encontram e se quebram as imensas correntes das profundezas, últimas pulsações da gravitação dos astros.

Assim, os homens estão, entre si, colocados e mantidos em laços de dependência recíproca, como o estão todos os seres e todos os corpos, em todos os pontos do espaço e do tempo. A lei da solidariedade é universal. Se a menor mudança mecânica, na estrutura de um corpo infinitamente pequeno, tem sua repercussão sobre o conjunto das combinações

mecânicas do mundo, o poeta pôde dizer, com igual verdade:

…Sinto que o abalo
Que, ao bater pelo bem, meu coração comovido faz nascer,
Humilde vibração do melhor do meu ser,
Propaga-se eternamente.[3]

3. SULLY PRUDHOMME, La Justice.

II.3

Há, contudo, contradição verdadeira entre esta lei da solidariedade dos seres e a lei do livre desenvolvimento do indivíduo, que a biologia também estabeleceu de modo tão nítido e definitivo, e da qual as teorias individualistas faziam há pouco o próprio fundamento da evolução? Não; pelo contrário, cada uma delas, isoladamente, é insuficiente para explicar essa evolução: é preciso, para que ela se realize, que as duas forças se componham, que as ações das duas leis se coordenem — e há, para essa coordenação, uma condição necessária e suficiente: o concurso dos indivíduos à ação comum.

É a biologia, desta vez ainda, que, pelo estudo dos organismos, vai fornecer à ciência social os elementos da síntese e estabelecer as provas.

Todo indivíduo, todo ser vivo, é um agregado, e as partes que o compõem são elas mesmas indivíduos, seres vivos; sem dúvida, uma ciência mais penetrante, armada de meios de investigação mais poderosos, poderá ainda encontrar elementos mais simples — vivos também — em cada uma dessas células vivas, que parecem o último grau de simplicidade da matéria organizada.

Ora, esses elementos primeiros tendem individualmente à existência e ao desenvolvimento; contudo, uma estreita solidariedade os liga. Eles não estão justapostos “como as pedras de um monte de pedras”; não se combatem nem se destroem cegamente como os combatentes de uma mêlée. Eles se desenvolvem e, no entanto, seu desenvolvimento contribui para o desenvolvimento do organismo que eles compõem; eles evoluem, e sua evolução é uma função da evolução coletiva. São, numa palavra, associados.

E sua associação contribui, não apenas para o desenvolvimento do todo que formam, mas também para o desenvolvimento de cada um deles. A solidariedade que os liga, longe de entravar sua atividade e deter seu crescimento, aumenta suas forças e acelera seu desenvolvimento. Estão associados, e a associação se resolve num ganho, e não numa perda, para cada um deles tanto quanto para o conjunto que formam.

A grande lei da divisão do trabalho fisiológico não é senão a coordenação dos esforços individuais.

“O corpo de um animal”, diz Henri Milne-Edwards, “assim como o corpo de uma planta, é uma associação de partes que têm cada uma sua vida própria, que são, por sua vez, tantas associações, de elementos organizados… Nos animais cujas faculdades são as mais limitadas e cuja vida é a mais obscura,… o indivíduo é uma agregação mais do que uma associação;… é diferente assim que se sobe em cada uma das séries de seres cada vez mais perfeitos cujo conjunto compõe o reino animal; vê-se então a divisão do trabalho introduzir-se cada vez mais completamente no organismo; as diversas faculdades se isolam e se localizam; cada ato vital tende a efetuar-se por meio de um instrumento particular, e é pelo concurso de agentes dissemelhantes que o resultado geral se obtém… Mas esse número crescente dos agentes da vida e essa variedade em suas funções exigiram a coordenação de suas forças;… à medida que o observador se eleva em direção aos seres mais perfeitos, ele vê essa harmonia tornar-se cada vez mais íntima e a subordinação estabelecer-se.[4]”

Assim se evidencia a verdade definitiva: atividades individuais, isoladas, crescem lentamente; opostas, destroem-se umas às outras; justapostas, somam-se; somente atividades associadas crescem rapidamente, duram e multiplicam.

“A associação cria[5]”, disse-se, com concisão eloquente.

É o concurso das ações individuais na ação solidária que dá a lei sintética da evolução biológica universal.

4. MILNE-EDWARDS, Leçons sur la physiologie et l’anatomie comparées. Esta ideia é desenvolvida por M. IZOULET, Cité moderne, p. 37 e seg.

5. IZOULET, Cité moderne.

II.4

“Ao estabelecer que, no mundo vivo, se a luta é a condição do progresso — como aprenderam tão depressa aqueles que sonham com o abalo social —, o progresso nunca foi realizado senão pela associação das forças individuais e sua coordenação harmoniosa, as ciências naturais constituem não apenas a mais alta filosofia, mas a única capaz de fornecer aos governos as luzes necessárias para sondar e curar as feridas profundas do tempo presente.”

Essas palavras, de um eminente naturalista contemporâneo,[6] são uma resposta precisa ao apelo que, desde Auguste Comte, políticos e filósofos dirigem às ciências da natureza para lhes pedir o desenlace do drama humano.

Certamente, a sociedade humana não é um organismo semelhante ao organismo animal; ela não constitui um ser vivo em que as partes são, como no agregado biológico, materialmente unidas umas às outras.

Mas os efeitos da solidariedade natural não se manifestam apenas entre as diversas partes do ser vivo; manifestam-se também entre os seres da mesma espécie, e suas leis se verificam igualmente nos fenômenos da vida social.

Na história das sociedades como na das espécies, reconheceu-se que a luta pelo desenvolvimento individual é a condição primeira de todo progresso; que o livre exercício das faculdades e das atividades pessoais pode, sozinho, dar o movimento inicial; enfim, que quanto mais cresce essa liberdade primeira de cada indivíduo e se fortalece, pelo crescimento de suas atividades físicas, psíquicas e morais, esse motor primeiro de toda ação social, mais a ação social pode e deve, por sua vez, ser aumentada.

Mas reconheceu-se ao mesmo tempo que, se essas forças individuais são deixadas a si mesmas, sua energia, mesmo chegada ao mais alto grau de intensidade, não é apenas impotente para produzir combinações sociais de alguma importância e duração: ela não basta para manter o próprio indivíduo num estado duradouro de prosperidade, de segurança — ou mesmo de existência.

6. EDMOND PERRIER, Faune des côtes de Normandie, 1894.

A associação das ações individuais, disciplinadas seja pela força no tempo dos regimes de autoridade, seja pelo consentimento no tempo dos regimes de liberdade, foi a única capaz de estabelecer e fazer viver os agrupamentos de homens: famílias, tribos, cidades, castas, igrejas ou nações.

Assim, a lei de solidariedade das ações individuais acaba por aparecer entre os homens, os grupos de homens e as sociedades humanas com o mesmo caráter que entre os seres vivos: não como causa de diminuição, mas como condição de desenvolvimento; não como necessidade imposta exteriormente e de modo arbitrário, mas como lei de organização interior indispensável à vida; não como servidão, mas como meio de libertação.

Se é verdade que uma organização superior é aquela em que há equilíbrio entre as unidades e o todo, “de tal modo que o todo exista para as unidades e as unidades para o todo”, a evolução das sociedades tende, portanto, naturalmente a esse estado em que cada uma das atividades individuais terá a liberdade de atingir seu mais alto grau de energia e consagrará, tão completamente quanto possível, essa energia ao desenvolvimento da obra comum.

Somente assim poderá ser atingido, graças ao jogo das leis comuns a tudo o que vive, o estado de civilização que, mais ou menos obscuramente, a humanidade se propõe: “em que cada homem viverá mais, não apenas de sua vida própria, mas da vida comum; em que esses dois efeitos simultâneos do progresso, que a princípio se acreditou contrários, serão realmente inseparáveis: o aumento da vida individual e o aumento da vida social.[7]”

II.5

É, dissemos, pelo estreito acordo do método científico e da ideia moral que o renovamento político e social se realizará. A teoria da solidariedade natural de todos os seres, nascida das descobertas da biologia geral, nos mostrou as leis científicas do desenvolvimento das sociedades.

Mas como, de fato, esse desenvolvimento se realizará? Como essas leis se aplicarão às circunstâncias particulares de nossa raça, de nossa época, de nossa sociedade?

Quando se trata de um grupo de seres não apenas vivos, mas dotados de razão e de vontade, capazes, por conseguinte, de conceber o jogo das forças naturais a que estão submetidos e de prever o efeito de suas combinações, o poder de reação de cada um desses seres contra a ação do conjunto é considerável; quando se trata de homens do nosso tempo, capazes não somente de compreender a lei de coordenação geral das forças do universo, mas ainda de combinar eles mesmos coordenações particulares dessas forças com vistas a arranjos especiais, cujo objetivo será seu próprio desenvolvimento, as condições de equilíbrio se modificam de modo ainda mais profundo. É, nessa rede infinitamente móvel das tendências, a intervenção de um fator novo: o pensamento, força em si mesma e força consciente de sua ação sobre as outras forças; e, mesmo que esse pensamento não fosse metafisicamente livre e fosse, ele também, determinado pelas necessidades do ser universal, aqueles que ele terá esclarecido e guiado não terão deixado, durante sua existência, de poder modificar em certa medida as condições de sua dependência e pôr, por assim dizer, por um momento, a solidariedade universal a serviço de seu desenvolvimento particular.

Não basta, portanto, que a ciência constate que, se certas condições se realizassem, o estado de civilização ideal seria atingido. A concepção científica das coisas está longe de ser comum a todos os homens; a grande maioria a ignora e a ignorará por muito tempo ainda; o espírito de sistema, de paixão e de partido esforçar-se-á sempre por falseá-la e obscurecê-la; em todo caso, o egoísmo humano vigia e não se deixará facilmente persuadir de que há para ele um interesse superior em acordo com o dever e de que é preciso, por um bem geral do qual se pode obter uma parte, abandonar um bem, talvez menor, mas certo e imediatamente realizado.

Como, nessas condições, obter-se-á de fato o concurso das inteligências e das vontades na ação solidária?

E qual será — este é o primeiro ponto — o valor moral da organização assim realizada? A equação das relações da unidade e do todo se complica, com efeito, no grau humano, por uma última incógnita; o homem, dissemos, é o ator do drama, mas é ao mesmo tempo seu espectador e seu juiz; das consciências individuais misturadas à ação se eleva uma consciência comum que objetiva essa ação e se pronuncia sobre ela. Toda sociedade é, segundo a expressão de Fouillée, uma “união de consciências que se elabora”. A distinção fundamental do bem e do mal e, numa palavra, a noção irredutível de justiça permanece o postulado de toda especulação sobre a organização das sociedades.

Em que medida a consciência humana poderá acomodar-se às noções objetivas formuladas pela ciência contemporânea; em que medida a ação moral poderá delas tirar proveito para conformar, na realidade, o desenvolvimento social à ideia do bem e do justo? — E, antes de tudo, em que medida essas noções objetivas vão, elas mesmas, agir sobre a consciência humana e modificar a ideia tradicional do bem e do mal, do justo e do injusto, do direito e do dever?

Em poucas palavras, como estabelecer, sobre a doutrina científica da solidariedade natural, uma doutrina prática da solidariedade moral e social, uma regra precisa dos direitos e dos deveres de cada um na ação solidária de todos? Como determinar, segundo os limites naturais da solidariedade que existe de fato entre os homens, os limites morais da solidariedade de direito que eles devem consentir — ou que pode lhes ser justamente imposta?

CAPÍTULO III

III.1 Doutrina prática da solidariedade social.

---

7. FOUILLÉE, Science sociale, p. 1.

A ideia do bem e do mal é, em si, uma ideia irredutível; é um fato primeiro, um atributo essencial da humanidade; em todo homem reencontram-se essa noção abstrata do dever, essa necessidade, sentida e consentida, de obedecer — segundo a expressão de Kant — “a uma lei por respeito à lei”.

Mas a definição dessa lei à qual é necessário obedecer é variável: “o conhecimento do bem que a consciência nos prescreve fazer é obra da razão; a razão se desenvolve na história; a consciência é, portanto, como a razão, submetida à lei do desenvolvimento[1]”; e é esse desenvolvimento que nos mostra, com efeito, a história das

---

[1] SECRÉTAN, Discours laïques, VIII.

filosofias e das religiões, dos costumes e das leis.

Quando Cícero, na célebre passagem do *De legibus*, afirma a existência “de uma lei comum a todos os homens que ordena a virtude e proíbe a injustiça”, ele diz a verdade ao constatar a universalidade e a necessidade da existência de uma lei moral. Mas desconhece as realidades da história quando acrescenta “que ela não é diferente em Roma e em Atenas, nem diversa hoje do que será amanhã, que é inflexível, sempre a mesma, abrangendo todas as nações e todos os séculos”.

Que divergências, ao contrário, entre as regras morais definidas e proclamadas pelas diversas religiões e pelas diversas raças, em cada século e em cada país! Entre um brâmane e Sócrates, entre Moisés e Jesus, entre Catão e Spinoza, que abismos! Quantos estados sucessivos da consciência geral, desde os sacrifícios humanos dos velhos cultos até a doutrina cristã da caridade — ou até a doutrina filosófica da fraternidade! Quantas ideias morais cuja aparição na história se pode determinar quase exatamente: desde a defesa de Apolo por Orestes até o sermão da montanha; desde as conversas de Epicteto até a declaração dos direitos do homem!

Se a noção primeira do bem e do mal é uma necessidade, se o sentimento da obrigação moral constitui em nós um “imperativo categórico”, a operação intelectual pela qual o homem se esforça por definir o bem e o mal e busca as condições da obrigação moral pertence ao domínio da razão; seus resultados se modificam à medida que a própria razão humana, pela observação das leis naturais do mundo, se determina e se esclarece.

E o progresso das instituições públicas ou privadas não é, por sua vez, senão a aplicação sucessiva ao mundo exterior dos desenvolvimentos da ideia moral; família, tribo, cidade, pátria, liberdade, propriedade, herança, soberania, imposto de dinheiro ou de sangue — tudo evoluiu em torno do homem à medida que evoluía nele a ideia moral, função suprema de sua razão.

Não nos espantemos, portanto, no presente, ao ver todas as instituições, todas as leis discutidas e postas em questão. O mal-estar moral e social de que sofremos não é senão o sentimento do desacordo que se revelou entre certas instituições políticas, econômicas ou sociais e as ideias morais que os progressos do pensamento humano têm lentamente

transformadas.

Não se trata de tremer e soltar gritos de alarme; de nada serve proclamar a falência da ciência e — como uma criança que atira pedras ao mar que sobe — aguçar dardos contra a soberania da razão.

“O mundo não treme senão porque está em trabalho de parto.” Uma tarefa se impõe aos homens. Trata-se, para eles, partindo das verdades certas que só a ciência traz, de investigar em que essas verdades puderam modificar as ideias morais tradicionais, as definições antigas do direito e do dever na humanidade, e depois adaptar os órgãos da vida social às novas condições que esse exame terá revelado. Trata-se, em uma palavra, de restabelecer “o acordo entre suas ideias, seus sentimentos e seus atos”.

Só então a paz será feita na consciência e na sociedade.

III.2

O conhecimento das leis da solidariedade dos seres devia reagir poderosamente sobre as teorias morais. A definição dos direitos e dos deveres dos homens não pode mais ser buscada fora das relações que os ligam solidariamente uns aos outros no espaço e no tempo.

Enquanto o homem era considerado como um ser à parte na natureza, enquanto cada homem parecia um exemplar, sempre semelhante aos outros, de um tipo único, criado de uma só vez, no começo dos dias, por um ato particular e definitivo do poder divino, bastava deduzir, numa pura operação de lógica, as consequências desse caráter absoluto da pessoa humana para determinar o que se chamava os direitos do homem e seus deveres para com seu criador, para com seus semelhantes, para consigo mesmo. O homem era um fim para si e para o mundo: seus direitos e seus deveres eram, por assim dizer, os meios próprios a esse fim.

O problema é agora mais complexo e, no entanto, a solução deve ser mais precisa. O homem já não aparece aqui embaixo como um ser de natureza especial, como uma abstração cujo eu “um e idêntico”

é, a priori, o sujeito dos próprios direitos abstratos; ele se transformou em um ser real, de natureza semelhante à dos outros seres vivos, submetido, como eles, a vínculos e subordinações sem número, obedecendo às leis da evolução geral e não podendo buscar, fora da rede de ações e reações que o envolve por toda parte, as condições do desenvolvimento de sua personalidade e da personalidade dos seres semelhantes a ele.

Este é o sentido da máxima de Fouillée: “As leis morais que se impõem ao indivíduo não são outra coisa que as condições gerais da sociedade.” Em todo caso, ainda que essa máxima pareça excessiva e ofereça o risco de confundir a noção de direito com a de utilidade geral, é verdadeiro dizer que as leis morais que se impõem ao indivíduo não podem ser buscadas fora das condições gerais da vida em sociedade.

Elas só podem ser descobertas pelo estudo da pessoa humana, considerada não em um isolamento metafísico, mas na realidade de suas relações com seu meio, seu tempo, a raça de que procede e a posteridade que dela procederá.

O homem não estando mais isolado, o direito não pode mais estabelecer-se entre os homens como ainda se estabelece, de fato, em nossa época, entre estrangeiros — entre nações separadas por fronteiras, independentes umas das outras, soberanas e perseguindo cada uma seu desenvolvimento exclusivo.

O homem já não é um fim para si e para o mundo: é ao mesmo tempo um fim e um meio. Ele é uma unidade e é a parte de um todo. É um ser que tem vida própria e tem direito de conservar e desenvolver essa vida; mas pertence, ao mesmo tempo, a um todo sem o qual essa vida não poderia ser nem desenvolvida, nem conservada; sua vida mesma só foi possível, e só é o que é, porque o todo de que faz parte existiu antes dele, porque outras vidas inferiores à sua foram, antes da sua, conservadas e desenvolvidas graças a esse conjunto, e determinaram o florescimento da vida comum superior de que ele próprio saiu.

No fundo, entre o homem e a sociedade humana, está a luta misteriosa do indivíduo e da espécie, drama de combate e drama de amor; o indivíduo não podendo existir sem a espécie, a espécie não podendo durar senão pelo indivíduo. É nas condições dessas ações recíprocas da parte e do todo que a ideia de justiça deve buscar sua realização. É penetrando o sentido profundo de uma contradição que, na realidade, não é senão uma harmonia superior; reencontrando a troca de serviços sob a oposição aparente dos interesses, o crescimento do indivíduo no crescimento social, que a ideia moral receberá sua fórmula e a teoria dos direitos e dos deveres sua expressão — não abstrata e subjetiva, mas concreta, objetiva, conforme às necessidades naturais e, por isso mesmo, definitiva.

O bem moral será doravante, como disse Secrétan, “querer-nos e conceber-nos como membros da humanidade. O mal será querer-nos isoladamente, separar-nos do corpo de que somos membros”.[2]

III.3

Ao destruir a noção abstrata e a priori do homem isolado, o conhecimento das leis da solidariedade natural destrói do mesmo golpe a noção, igualmente abstrata e a priori, do Estado — isolado do homem e oposto a ele como um sujeito de direitos distintos ou como um poder superior ao qual ele estaria subordinado.

O Estado é uma criação dos homens: o suposto direito superior do Estado sobre os homens não pode, portanto, existir; não há direitos onde não existe um ser — no sentido natural e pleno do termo — capaz de se tornar sujeito desses direitos. Os economistas têm razão quando rejeitam, em nome da liberdade individual, a teoria socialista do Estado.

Pouco importa que se chame esse pretenso poder superior de poder do Estado ou de poder da sociedade. Aceitamos esta resposta de M. Yves Guyot a M. Lafargue: “Quando os socialistas falam da sociedade, dos direitos e dos deveres da sociedade e os opõem aos direitos do homem, atribuem a essa sociedade uma existência própria, uma vitalidade especial, uma graça particular que não lhe dão os indivíduos que a compõem, e eles se esquecem de responder à seguinte pergunta: O que é essa sociedade?[3]”

Não mais do que o Estado, forma política do agrupamento humano, a sociedade — isto é, o próprio agrupamento — não é um ser isolado que, fora dos indivíduos que o compõem, teria uma existência real e poderia ser sujeito de direitos particulares e superiores, oponíveis ao direito dos homens.

Não é, portanto, entre o homem e o Estado ou a sociedade que se coloca o problema do direito e do dever; é entre os próprios homens — mas entre homens concebidos como associados a uma obra comum e obrigados uns para com os outros pela necessidade de um fim comum.

Não se trata de definir os direitos que a sociedade poderia ter sobre os homens, mas os direitos e os deveres recíprocos que o fato da associação cria entre os homens, únicos seres reais, únicos sujeitos possíveis de um direito e de um dever.

Quando, para uma empresa industrial ou comercial, homens associam suas inteligências, seu trabalho e seus capitais, eles não criam, fora deles, um ser superior a eles mesmos — a sociedade industrial ou comercial — que possa ter contra eles direitos particulares; eles estabelecem simplesmente entre si, sob esse nome de sociedade, um conjunto de vínculos e acordos, de obrigações recíprocas, às quais reconhecem este duplo caráter: o de serem, de fato, os melhores meios de atingir o fim, de realizar o objeto para o qual se reuniram, e o de serem, em direito, combinadas de tal maneira que nenhum dos associados sofra danos nem obtenha vantagens particulares; que cada um tome equitativamente sua parte das cargas e dos benefícios, dos lucros e das perdas, e que assim se encontrem ao mesmo tempo realizadas as condições naturais, necessárias, do funcionamento de uma empresa comum e as condições morais de uma associação justa.

O problema social, em seu conjunto, é o mesmo que aquele que resolvem todos os dias os acionistas de uma sociedade particular. Ele só difere neste ponto: não pode ser resolvido de antemão por uma convenção prévia à constituição da sociedade; trata-se de extrair, da associação de fato preexistente, as condições da associação de direito.

2. Civilização e crença. — M. Izoulet deu à mesma ideia outra fórmula muito interessante. Respondendo aos socialistas que creem encontrar na abolição da propriedade individual a solução do problema social, ele responde: “Não é a socialização dos bens, é a socialização da pessoa que se trata de realizar.” (Cité moderne.)

3. YVES GUYOT, La Propriété, p. 254.

Há uma associação natural, necessária, na qual todos os membros são solidários no tempo e no espaço, e que encontra nessa solidariedade mesmo o elemento interior essencial de sua duração e de seu progresso; cumpre reconhecer exatamente a natureza, o objeto, o fim dessa associação natural; pesquisar as condições de fato em que seu desenvolvimento pode ser assegurado e seu termo alcançado; e, dentre as condições de fato reconhecidas como meios indispensáveis desse fim, cumpre descobrir e reter exclusivamente aquelas que, ao mesmo tempo, coloquem os membros da associação em condições recíprocas conformes à ideia moral — aquelas que, repartindo equitativamente entre todos as vantagens e as cargas, seriam as mesmas que os associados teriam adotado se tivessem sido previamente livres, e igualmente livres, para discutir entre si, com igual moralidade, as condições de seus acordos; aquelas, numa palavra, que, respondendo ao mesmo tempo ao fato e ao direito, constituiriam a lei natural e a lei moral de um contrato formado com o mesmo objeto entre seres livres e conscientes.

A fórmula que determinará o vínculo social deverá, portanto, levar em conta a natureza e o fim da sociedade humana, as condições em que cada membro nela ingressa por sua vez, os benefícios comuns cujo proveito lhe é assegurado e as cargas comuns às quais se encontrará submetido; ela deverá, em outras palavras, reconhecer as contribuições e as retiradas de cada um, fazer o balanço do seu débito e do seu crédito, a fim de daí extrair o regulamento de seu direito e de seu dever.

A legislação positiva será apenas a expressão prática dessa fórmula de repartição equitativa dos lucros e das cargas da associação. Ela não criará o direito entre os homens; ela o extrairá da observação de suas situações recíprocas; deverá limitar-se a reconhecê-lo e a assegurar suas sanções.

Analisando as relações necessárias entre os objetos da associação, fixará ao mesmo tempo as relações necessárias entre as consciências dos associados.

Ela não será, portanto, a lei feita pela sociedade e imposta por ela aos homens.

Ela será a lei da sociedade feita entre os homens.[4]

III.4

Longe de ferir a liberdade individual, a lei social assim definida lhe dá, ao contrário, todo o seu caráter e todas as suas garantias; pois, ao fixar os limites naturais, assegura-lhe, fora de qualquer arbítrio, garantias inabaláveis.

O organismo só se desenvolve ao preço do desenvolvimento dos elementos que o compõem; a sociedade só pode progredir pelo progresso dos homens.

A liberdade não é outra coisa senão a possibilidade para o ser de tender ao pleno exercício de suas faculdades, ao pleno desenvolvimento de suas atividades; desenvolvendo incessantemente o órgão, a função eleva o ser para o grau superior de existência a que tende toda vida.

A liberdade do desenvolvimento físico, intelectual e moral de cada homem é, pois, a primeira condição da associação humana.

E, como não existe potência exterior — Estado, sociedade política — à qual pertença um direito oponível ao direito do indivíduo, a faculdade

[4] Vê-se facilmente em que a teoria da solidariedade natural e moral se afasta da doutrina do Contrato Social de Rousseau. Os dois sistemas têm este traço comum: a noção de uma sociedade entre os homens. Mas Rousseau acrescenta à ideia de uma associação existente de fato a hipótese de uma convenção prévia que fixa as condições dessa associação: "É preciso", diz ele, "sempre remontar a uma primeira convenção." (I, 5.) Além disso, ele admite "o estado de natureza", isto é, supõe o homem perfeito no começo das coisas, investido desde então de direitos e deveres absolutos que teria posto em comum; os vícios das instituições seriam as deformações sucessivas desse estado de perfeição primitiva: "O homem nasceu livre, e por toda parte está acorrentado." (I, 1.) — Na realidade, ao contrário, é o conflito das forças, a luta brutal pela existência, que estão no ponto de partida; e é pela evolução dos grupos, fortuitamente constituídos, em direção a um estado mais elevado de inteligência e de moralidade, que a ideia de uma associação voluntária se desprende e se precisa, coordena forças hostis em resultantes úteis a cada um e a todos e, por um lento devir, prepara, sobre as ruínas do estado de guerra e de autoridade, o advento do regime pacífico e contratual. — Enfim, para Rousseau, todas as cláusulas do contrato social se reduzem a uma só: "a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à comunidade" (I, 6); enquanto a doutrina da solidariedade tende, ao contrário, a aumentar a liberdade e o poder de cada indivíduo na ação comum, livremente consentida por todos.

do desenvolvimento de cada indivíduo só pode encontrar limite na faculdade de desenvolvimento igualmente necessária a cada um de seus semelhantes.

Todo arranjo político ou social que pretenda determinar de outra forma os limites da liberdade dos homens será contrário às leis naturais da evolução da sociedade.

Mas essas liberdades dos indivíduos não são forças independentes umas das outras; os homens não são seres isolados, mas seres associados; no ponto de contato, essas liberdades, limitando-se umas às outras, não devem se chocar, fazer-se obstáculo e destruir-se mutuamente, mas, ao contrário, como forças de mesmo sentido aplicadas a um ponto comum, devem compor-se em resultantes que aumentarão o movimento do sistema inteiro.

Rousseau entrevia em parte essa consequência quando, querendo mostrar a utilidade do pacto social, dizia: "Cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém; e como não há um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e mais força para conservar o que se tem."[5]

Mas não é apenas por uma razão de utilidade: é por uma razão de moral e, mais rigorosamente ainda, por uma razão de direito que é necessário que seja assim.

O homem vivendo na sociedade — e não podendo viver sem ela — é, a toda hora, um devedor para com ela. Aí está a base de seus deveres, o encargo de sua liberdade.

A obrigação de cada um para com todos não resulta de uma decisão arbitrária, exterior às coisas; é simplesmente a contrapartida das vantagens que cada um retira do estado de sociedade, o preço dos serviços que a associação presta a cada um.

A obediência ao dever social não é senão a aceitação de um encargo em troca de um proveito. É o reconhecimento de uma dívida.

É essa ideia da dívida do homem para com os outros homens que, dando em realidade e em moral o fundamento do dever social, dá ao mesmo tempo à liberdade, ao direito individual, seu verdadeiro caráter, e

[5] Contrat social, I, 6.

por isso mesmo, seus limites e suas garantias.

Rousseau via no pacto social “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à comunidade”, e a teoria socialista pôde logicamente apoderar-se dessa máxima para concluir à comunidade dos bens.

Sem ir tão longe, mais de um filósofo contemporâneo crê que, no pacto social, o indivíduo consente “em abandonar uma parte de seus direitos para salvaguardar a outra parte”.

Mas reconhecer uma dívida não é abandonar um direito; é reconhecer o verdadeiro limite desse direito. Um homem recebe por doação, por legado ou por contrato oneroso o direito de cultivar um domínio e de consumir seus frutos, com o encargo de dar uma parte desses frutos a certos beneficiários do testador, do doador ou do arrendador; quando, anualmente, ele faz a entrega dessa parte dos frutos, renuncia ele, então, a um de seus direitos — ou não exerce simplesmente seu direito nos próprios limites em que o ato inicial o constituiu?

No momento do inventário anual de uma sociedade, na hora do acerto de contas, dos lucros e das perdas, os acionistas, antes de fixar o dividendo, deduzem do ativo os encargos sociais, quitam as dívidas, destinam certas somas ao fundo de amortização do capital. Pode-se dizer que, agindo assim, eles abandonam uma parte de seus direitos? Eles reconhecem simplesmente sua dívida e, por conseguinte, o verdadeiro limite de seu direito.

Não é diferente na sociedade humana. Trata-se, para os homens, associados solidários, de reconhecer a extensão da dívida que cada um contrai para com todos pela troca de serviços, pelo aumento de lucros pessoais, de atividade, de vida que resulta para cada um do estado de sociedade; uma vez medida essa carga e reconhecida como natural e legítima, o homem permanece realmente livre, livre de toda a sua liberdade, pois permanece investido de todo o seu direito. Esse direito, nenhuma potência exterior pode pretender limitá-lo; e a lei positiva, que se limitou a reconhecer a dívida de cada um e a determinar seu montante segundo os serviços recebidos, é igualmente fundada do ponto de vista natural e do ponto de vista moral; ela é, se não — como se disse engenhosamente, mas de modo incompleto — “a consciência daqueles que não a têm”, ao menos a expressão equitativa das relações naturais entre associados livres, a expressão das

vontades da consciência comum esclarecidas pela razão comum.

III.5

E a mesma doutrina estabelece, ao mesmo tempo que a liberdade, a igualdade — não das condições, mas do direito — entre os homens.

Disse-se, com efeito: quem fixará essa conta dos lucros e das perdas, das vantagens e das cargas? Quem fará, portanto, a repartição equitativa entre os associados? O arbítrio e o a priori, que se pretendeu afastar das prescrições da lei geral, não voltarão, ao contrário, sob essa forma, aos arranjos sociais? A que modelo, a que tipo, a que ideal prévio a repartição das cargas e dos lucros, a avaliação da dívida do indivíduo para com a sociedade poderão, ou deverão, ser comparadas para se impor aos espíritos e às consciências e para serem legitimamente objeto de uma sanção?

Não se pode desconhecer a força dessas objeções; é certo que, no cálculo detalhado e preciso das obrigações sociais de cada cidadão, surgirão dificuldades de toda ordem.

Mas não há lei natural que não ofereça ao físico, ao químico, inumeráveis dificuldades de aplicação: essas dificuldades não infirmam a lei em si; os erros que os homens podem cometer ao servir-se dela não diminuem a exatidão do princípio geral de que a lei é a expressão.

A lei natural de repartição das cargas sociais não escapa a essas condições comuns.[6] O que se trata de estabelecer neste momento é o seu princípio, e esse princípio está inteiramente contido nesta afirmação: que, sob desigualdades de toda sorte — diferenças de sexo, de idade, de raça, de força física, de inteligência, de vontade — há, entre todos os membros da associação humana, um caráter comum, idêntico, que é propriamente a qualidade de homem, isto é, de ser ao mesmo tempo vivo, pensante e consciente. Esse caráter, reduzido a esses três termos essenciais, existe em cada homem em graus diversos, mas em nenhum deles ele pode

ser suprimido;[7] e os próprios seres que o possuem no grau mais fraco ainda são homens, associados naturais dos outros homens, cooperando na evolução comum pelo trabalho, pela linguagem — ainda que rudimentar —, pela troca possível de certas ideias, pela faculdade comum de reprodução da espécie etc.

É esse tríplice caráter, comum a todos os homens e que não existe — ao menos nesta Terra — em nenhum ser fora do homem, que é o título comum dos membros da sociedade.

Título comum, ele tem, do ponto de vista moral, um valor igual para todos; o exercício do direito que ele confere poderá ser mais ou menos amplo segundo o grau de evolução pessoal de cada associado; mas o direito em si — nascido de uma qualidade comum, a consciência, único fundamento do direito — é, em todos, de valor igual e deve, em todos, ser igualmente reconhecido e respeitado.

É esse título comum que reconhecemos e designamos sob uma forma tão simples quanto enérgica quando, falando dos homens mais degradados, dos povos mais selvagens, dizemos ainda: São nossos semelhantes.

A sociedade se forma entre semelhantes, isto é, entre seres que, sob as desigualdades reais que os distinguem, possuem uma identidade primeira, indestrutível. E daí decorre para todos o que se chamou, com justiça, “uma igualdade de valor no direito social”.[8]

É essa igualdade de valor no direito que deve exprimir a repartição dos lucros e das cargas. Vê-se que não se trata de fazer sair dessa concepção, toda real, do ser humano uma definição abstrata dos direitos e dos deveres do homem; trata-se apenas de reconhecer e reter que, para a fixação dos direitos e dos deveres de cada um na associação solidária que existe entre esses homens, para o cálculo dos lucros e das cargas a repartir entre todos, deve ser levado em conta um coeficiente comum a todos, um valor de direito igual para todos. No meio dos inumeráveis elementos de cálculo, tirados das desigualdades

[6] Essas dificuldades deverão ser examinadas sucessivamente a propósito dos problemas da propriedade, da herança, do imposto etc.

[7] Quando a consciência e o pensamento desaparecem de maneira duradoura — por exemplo, no alienado — não há supressão do direito, pois o indivíduo permanece virtualmente capaz de retomar o caráter de homem, mas suspensão do exercício do direito.

[8] DARLU, *Revue de métaphysique*, janeiro de 1895.

naturais de toda espécie que separam e diferenciam os homens, será sempre preciso, para determinar a situação equitativa de cada um, fazer entrar em conta esse valor e admiti-lo como igual para todos; em duas palavras, na série das equações pessoais, as desigualdades naturais serão as únicas causas de uma diferença que jamais deverá ser aumentada por uma desigualdade de direitos.

CAPÍTULO IV

IV.1 Dívida do homem para com a sociedade; o quase-contrato social.

Na sociedade de fato em que o coloca sua qualidade de homem, cada um de nós, dissemos, é necessariamente o devedor de todos. É o encargo da liberdade.

Mas a natureza e a extensão dessa dívida não se explicam apenas pela troca de serviços entre os associados durante sua vida comum. O conhecimento das leis da solidariedade dos seres vivos não destruiu apenas o isolamento do homem no meio em que vive; destruiu, ao mesmo tempo, seu isolamento na duração; estabeleceu que, para determinar completamente sua situação natural e moral, era indispensável levar em conta o vínculo que o liga a seus antepassados e a seus descendentes.

O homem não se torna apenas, ao longo de sua vida, o devedor de seus contemporâneos; desde o próprio dia de seu nascimento, ele é um obrigado. O homem nasce devedor da associação humana.

Ao entrar na associação, ele toma sua parte de uma herança acumulada pelos antepassados de si mesmo e de todos; ao nascer, começa a gozar de um capital imenso que outras gerações anteriores pouparam. Auguste Comte há muito colocou esse fato em plena luz: “Nascemos carregados de obrigações de toda sorte para com a sociedade.”

O que Renan diz dos homens de gênio — “Cada um deles é um capital acumulado de várias gerações” — é verdadeiro não apenas dos homens de gênio, mas de todos os homens. O valor do homem mede-se por sua potência de ação sobre as coisas; sob esse aspecto, o mais modesto trabalhador de nosso tempo supera o selvagem da idade da pedra por uma distância igual àquela que o separa do homem de gênio.

Já o dissemos: as aptidões de nosso corpo, os instrumentos e os produtos de nosso trabalho, os instintos que velam em nós, as palavras de que nos servimos, as ideias que nos guiam, o conhecimento que temos do mundo que nos cerca, que nos oprime e que, no entanto, dominamos — tudo isso é a obra lenta do passado; tudo isso, desde o dia do nosso nascimento, é sem cessar posto por esse passado à nossa disposição, ao nosso alcance e, em grande parte, incorpora-se em nós mesmos.

Logo que a criança, após o aleitamento, se separa definitivamente da mãe e se torna um ser distinto, recebendo de fora os alimentos necessários à sua existência, ela é um devedor; não dará um passo, um gesto, não obterá a satisfação de uma necessidade, não exercerá uma de suas faculdades nascentes, sem recorrer ao imenso reservatório das utilidades acumuladas pela humanidade.

Dívida, seu alimento: cada um dos alimentos que consumirá é o fruto da longa cultura que, ao longo dos séculos, reproduziu, multiplicou e melhorou as espécies vegetais ou animais das quais fará sua carne e seu sangue. Dívida, sua linguagem ainda incerta: cada uma das palavras que nascerá em seus lábios, ele a recolherá dos lábios de pais ou mestres que a aprenderam como ele, e cada uma dessas palavras contém e exprime uma soma de ideias que inumeráveis ancestrais nela acumularam e fixaram. Quando lhe for preciso não apenas receber das mãos dos outros a

primeira alimentação de seu corpo e dos lábios deles a de seu espírito, quando começar a criar, por seu esforço pessoal, os materiais de seu crescimento ulterior, ele sentirá sua dívida aumentar em relação ao passado.

Dívidas — e de que valor — o livro e a ferramenta que a escola e a oficina lhe oferecerão: ele jamais poderá saber o que esses dois objetos, que lhe parecerão tão manuseáveis e de tão pouco peso, exigiram de esforços anteriores; quantas mãos pesadas e desajeitadas seguraram, manejaram, ergueram, amassaram e muitas vezes deixaram cair, de cansaço e de desespero, essa forma da ferramenta antes que ela se tornasse o instrumento leve e poderoso que o ajuda a vencer a matéria; quantos olhos se abriram e por longo tempo se fixaram nas coisas, quantos lábios balbuciaram, quantos pensamentos despertaram, se esforçaram e se tensionaram, quantos sofrimentos foram suportados, quantos sacrifícios aceitos, quantas vidas oferecidas para pôr à sua disposição esses caracteres de imprensa, esses pequenos pedaços de chumbo que, em algumas horas, espalham pelo mundo, em milhões de exemplares, o inumerável enxame das ideias — essas vinte e quatro pequenas letras negras em que o homem reduz e representa o sistema do mundo!

E quanto mais ele avançar na vida, mais verá crescer sua dívida, pois a cada dia um novo proveito sairá para ele do uso do aparelhamento material e intelectual criado pela humanidade; dívida a cada passo na estrada que, ao preço de mil penas e muitas vezes de mil mortes, os homens construíram através do pântano ou da montanha; dívida a cada volta de roda da carruagem ou do vagão, a cada volta de hélice do navio; dívida a cada consumo de um produto da agricultura, da indústria ou da ciência; dívida para com todos os mortos que deixaram essa herança, para com todos aqueles cujo trabalho transformou a Terra — rude e sombrio abrigo dos primeiros tempos — num imenso campo fértil, numa fábrica criadora; dívida para com aqueles cujo pensamento arrebatou aos elementos os segredos de sua potência e os domou e subjugou por essa mesma potência; dívida para com aqueles cujo gênio soube, das aparências inumeráveis dos seres e das coisas, destacar a forma e revelar a harmonia; dívida para com aqueles cuja consciência tirou sua raça do estado de violência e de ódio e a conduziu pouco a pouco ao estado de paz e de acordo.

Mas se essa dívida é contraída para com os ancestrais, a quem devemos pagá-la? Não foi para cada um de nós em particular que a humanidade anterior ajuntou esse tesouro; não foi nem para uma geração determinada, nem para um grupo distinto de homens.

Foi para todos os que serão chamados à vida que todos os que morreram criaram esse capital de ideias, de forças e de utilidades. É, portanto, para com todos os que virão depois de nós que recebemos dos ancestrais o encargo de quitar a dívida; é um legado de todo o passado a todo o futuro. Cada geração que passa só pode realmente considerar-se como usufrutuária dele; ela só o possui com o encargo de conservá-lo e de o restituir fielmente.

E um exame mais atento da natureza da herança leva a dizer ainda: com o encargo de aumentá-la.

É, com efeito, um depósito incessantemente acrescido que os homens transmitiram uns aos outros. Cada época acrescentou alguma coisa ao legado da época precedente; e é a lei desse crescimento contínuo do bem comum da associação que constitui a lei do contrato entre as gerações sucessivas, assim como a lei da troca de serviços e da repartição das cargas e dos lucros é a do contrato entre os homens de uma mesma geração.

Tocamos aqui o fundo das coisas. E esse último caráter acabará de definir a natureza, a causa e a extensão dos direitos e dos deveres do ser social.

Todo ser vivo tende à persistência do ser; todo ser vivo tende ao desenvolvimento do ser; daí duas necessidades: a da conservação e a do progresso. Desde que um ser cessa de se desenvolver, a desorganização começa nele; a imobilidade é o começo da morte.

E, para o ser humano, dotado de razão e de vontade, o desenvolvimento dessa razão e dessa vontade é uma necessidade interior tão rigorosa quanto o desenvolvimento de seu corpo. Fouillée, interpretando a palavra de Leibniz — “O presente está grávido do futuro” — disse, com tanta exatidão quanto eloquência: “O que se respeita no homem é menos o que ele é atualmente do que o que ele pode ser; é o possível transbordando o atual, o ideal dominando a realidade. É, por assim dizer, a reserva de vontade e de inteligência encerrada numa cabeça humana, é a progressividade do indivíduo, é a da própria espécie — que repousa em parte sobre essa cabeça — que respeitamos e chamamos direito.”[1]

[1] Idée du droit, IV.

O que é verdadeiro do ser humano é necessariamente verdadeiro da associação humana; e, com efeito, a história nos mostra claramente a continuidade de seu desenvolvimento. A história da humanidade é a da conquista e do uso das forças do mundo terrestre, realizada, ao preço de esforços e de sacrifícios cujo número e grandeza excedem todo cálculo e toda medida, pela razão e pela vontade de nossa raça, a fim de permitir que cada um de seus membros encontre por sua vez, na hora de sua existência, um estado em que possam desenvolver-se mais livremente suas atividades e suas faculdades — um estado de humanidade melhor, mais satisfatório ao mesmo tempo para seu corpo, seu pensamento e sua consciência.

Assim, todo homem, no dia seguinte ao de seu nascimento, ao entrar na posse desse estado de humanidade melhor que seus ancestrais lhe prepararam, contrai — a menos que falhe à lei de evolução que é a própria lei de sua vida pessoal e da vida de sua espécie — a obrigação de concorrer, por seu próprio esforço, não apenas à manutenção da civilização de que vai tomar sua parte, mas ainda ao desenvolvimento ulterior dessa civilização.[2]

[2] Sabe-se em que versos — cuja precisão iguala a magnificência — Sully Prudhomme exprimiu essa mesma ideia (La Justice, 9e veille):
“Todo ser eleito, último de tantos seres antigos…
…E de raças de que descende,
De uma palma crescente nasceu depositário;
E se falha a essa tarefa, ele é ‘traidor’,
Pois com os vivos os mortos fazem aliança
Por um legado imemorial;
Traidor da descendência antes que ela respire,
Pois, herdeiro do melhor, ele lhe deixa o pior,
Félon, duas vezes, ao ideal.”

Sua liberdade é gravada por uma dupla dívida: na repartição das cargas que, natural e moralmente, é a lei da sociedade, ele deve, além de sua parte na troca de serviços, aquilo que se pode chamar sua parte na contribuição para o progresso.

IV.2

“Poucas proposições gerais relativas ao século em que vivemos parecem dever ser mais prontamente aceitas do que esta: a sociedade de nosso tempo distingue-se principalmente da das gerações precedentes pelo grande lugar que nela ocupa o contrato.”

Essa observação de Sumner Maine[3] é hoje uma verdade reconhecida por todos. Os historiadores do direito já não contestam que o progresso das instituições jurídicas, públicas ou privadas, pode ser medido com certeza pela proporção em que os “arranjos de autoridade” dão lugar aos “arranjos contratuais”.

O contrato, livremente discutido e fielmente executado de ambas as partes, torna-se a base definitiva do direito humano. Onde a necessidade das coisas coloca os homens em relação sem que sua vontade prévia tenha podido discutir as condições do arranjo a intervir, a lei que fixará entre eles essas condições não deverá ser senão a interpretação e a representação do acordo que deveria ter sido previamente estabelecido entre eles se tivessem podido ser igualmente e livremente consultados: será, pois, a presunção do consentimento que teriam dado suas vontades iguais e livres o único fundamento do direito. O quase-contrato não é outra coisa que o contrato retroativamente consentido.[4]

[3] L’Ancien droit, cap. IX.

[4] A legislação civil reconhece princípios análogos ao regular obrigações que se formam sem convenção prévia. Por exemplo, o art. 1370 do Code civil trata de “engajamentos que se formam sem que intervenha qualquer convenção…”. Os arts. 1371 e seguintes dão exemplos (gestão de negócios, repetição do indébito), e a doutrina observa que a enumeração não é limitativa; Aubry e Rau citam precisamente o caso de uma sociedade de fato como fonte de obrigações recíprocas sujeitas às mesmas leis.

Ora, o consentimento a um acordo, entre dois contratantes igualmente livres, depende sem dúvida da igualdade das vantagens diretas ou indiretas que cada um espera tirar do contrato. Em outros termos, é a troca de serviços supostamente equivalentes que dá à convenção suas condições naturais e suas condições morais; em todo contrato comutativo, é a equivalência presumida das duas prestações recíprocas — do crédito e da dívida — que determina o nascimento da obrigação, constituindo o que os jurisconsultos chamaram “a causa”.[5]

No fundo de toda obrigação jurídica, pública ou privada, reencontra-se, portanto, essa noção de dívida reconhecida — ou presumidamente reconhecida; o dever do homem para com todos os homens não é de outra natureza: é a ideia de uma dívida — causa e medida da obrigação natural e moral, e motivo suficiente e necessário da sanção social — que deve encontrar-se, fora de todas as concepções e de todos os sistemas filosóficos, na base de toda especulação sobre os arranjos sociais.

Vimos como a teoria da solidariedade dos seres — e, em particular, dos seres humanos — verifica e generaliza essa ideia da dívida do homem para com os outros homens e funda sobre ela, fora de toda definição arbitrária e de toda intervenção de uma autoridade exterior, a teoria do dever social.

Os homens estão em sociedade. Eis um fato de ordem natural, anterior ao seu consentimento, superior à sua vontade. O homem não pode subtrair-se material ou moralmente à associação humana. O homem isolado não existe.

Daí uma dupla consequência.

Uma troca de serviços estabelece-se necessariamente entre cada um dos homens e todos os outros. O livre desenvolvimento das faculdades, das atividades, numa palavra, do ser, só pode ser obtido, para cada um deles, graças ao concurso das faculdades e das atividades dos outros homens do mesmo tempo e só alcança seu grau atual de intensidade e plenitude graças aos esforços acumulados das faculdades e das atividades dos homens do tempo passado.

[5] Ver AUBRY e RAU, *Droit civil français*, IV, § 345.

Há, portanto, para cada homem vivo, dívida para com todos os homens vivos, em razão e na medida dos serviços a ele prestados pelo esforço de todos. Essa troca de serviços é a matéria do quase-contrato de associação que liga todos os homens; e a avaliação equitativa dos serviços trocados — isto é, a repartição equitativa dos lucros e das cargas, do ativo e do passivo social — é o objeto legítimo da lei social.

Há, além disso, para cada homem vivo, dívida para com as gerações seguintes, em razão dos serviços prestados pelas gerações passadas. À obrigação de concorrer às cargas da associação atual, para mantê-la e conservá-la, soma-se com efeito a obrigação de aumentá-la e de concorrer, nas mesmas condições de repartição equitativa, às cargas desse aumento. A causa dessa obrigação está, ela também, na natureza das coisas. O capital comum da associação humana é um depósito confiado aos homens vivos; mas esse depósito não é o depósito de uma coisa imóvel e morta, que se trata de conservar no estado em que foi entregue. É uma organização viva em via de perpétua evolução, e cuja evolução não pode prosseguir sem a continuidade do esforço constante de todos.

Quanto à repartição das cargas que resultam dessa dupla dívida, ela será equitativa se todos os associados forem considerados como fazendo parte da associação a título igual, isto é, a título de homens que têm igualmente o direito de discutir e de consentir; se nenhuma razão de preferência ou de desfavor particular for invocada, a favor ou contra qualquer um deles, para aumentar ou diminuir sua qualidade primeira, seu título de contratante; se cada um deles tiver bem “essa igualdade de valor do ponto de vista do direito”, sem a qual o quase-contrato não poderia ser considerado como um contrato retroativamente consentido entre vontades iguais e livres.

IV.3

E a ideia da dívida, nascida do quase-contrato de associação, conduz necessariamente à ideia da sanção doravante legítima.

O dever social não é uma pura obrigação de consciência; é uma obrigação fundada em direito, à execução da qual não se pode furtar sem violar uma regra precisa de justiça. A lei positiva que assegurará a execução da obrigação social não cometerá, pois, um atentado ao direito do indivíduo; não haverá aí uma intervenção abusiva da sociedade nas relações entre os homens.

Os economistas voltam sem cessar a estas duas proposições principais: a sociedade não deve intervir nos contratos particulares; a organização social não foi feita para restabelecer a igualdade entre os homens. “Não há”, diz M. Yves Guyot, “igualdade entre os indivíduos senão nos organismos mais primitivos; por toda parte, ao contrário, onde a vida tem certo desenvolvimento, encontramos diferenças, variedades de forças e de aptidões… O que faz a superioridade das civilizações superiores é a variedade de nossas aptidões, que se completam reciprocamente” etc.[6]

[6] YVES GUYOT, *Les Préjugés socialistes*.

Filosofos, que não são socialistas, responderam muitas vezes a essa tese absoluta do laissez-faire, não contestando a necessidade da liberdade recíproca dos contratantes do ponto de vista econômico, mas lembrando que, no estudo dos fenômenos sociais, o ponto de vista econômico não é o único que é necessário adotar. O homem não tem apenas interesses econômicos; tem interesses fisiológicos, psicológicos e morais. Tal solução de um problema social pode satisfazer às condições das leis econômicas e não satisfazer nem às necessidades da vida nem aos apelos da consciência.

Também, mesmo nos países de extrema liberdade, o legislador não hesita em intervir entre contratantes particulares quando o contrato celebrado entre eles põe em causa interesses gerais outros que o interesse econômico propriamente dito: assim, as leis impõem, no interesse da estabilidade da família, certas regras nos contratos entre cônjuges; assim, recusam qualquer sanção às convenções cuja causa é imoral, ou em cuja formação apareceram certas causas de “desigualdade” manifestamente intoleráveis — violências, dolo ou fraude; assim ainda que, em certos casos de necessidade pública — guerra, carestia etc. —, os contratos relativos aos gêneros necessários à alimentação nacional são submetidos a prescrições especiais, os vencimentos de dívidas particulares são protegidos, certas negociações são pura e simplesmente proibidas etc.

A associação humana não é constituída exclusivamente em vista de interesses materiais, aos quais a liberdade das trocas dá a mais ampla satisfação; ela tem outros objetivos de que os associados devem igualmente ocupar-se. Esses interesses de ordens diversas encontram satisfação na aplicação de outras leis — leis biológicas, psicológicas, morais — às quais o quase-contrato de associação humana deve igualmente obedecer para produzir seu efeito inteiro e definitivo.

De resto, a única proposição que é necessário estabelecer é esta: a lei positiva pode assegurar, por sanções imperativas, o pagamento da dívida social, a execução da obrigação que resulta, para cada homem, de seu estado de devedor para com todos.

Para estabelecer essa proposição, é inútil discutir se o poder público tem, ou não, o direito de intervir na formação dos contratos passados entre particulares. Trata-se aqui das condições de um quase-contrato geral que resulta entre os homens do fato natural e necessário de sua existência em sociedade e que tem por objeto regular, não as relações privadas entre cada um e cada um, mas as relações comuns entre cada um e todos, em razão do aluguel permanente de serviços e utilidades que representa o aparelhamento comum da humanidade.

Aqui, cada um não pode discutir com todos; o fato material do gozo preexiste, aliás, ao consentimento.

Não se trata da habilidade, da força, da superioridade prévias deste ou daquele contratante. Todos são, pelo fato do gozo comum, colocados em condições idênticas do ponto de vista do direito.

Trata-se apenas de pesquisar em que condições todos teriam, a título igual, consentido na troca de todos com todos.

Ao reconhecer e sancionar a dívida social — isto é, ao exigir que cada um dos associados, antes de criar, por contratos particulares livres, créditos contra este ou aquele dos outros associados, tenha quitado, ou se obrigue a quitar, sua dívida geral para com todos — a lei positiva não atingirá em nada a liberdade do indivíduo.

Como a associação humana se acha formada, de fato, entre seres dotados de consciência, a satisfação da ideia de justiça ocupa o primeiro lugar entre seus objetivos. O reconhecimento e a quitação da dívida social são necessários à satisfação dessa ideia, como o são o reconhecimento e a quitação de quaisquer outras dívidas consentidas entre particulares. A lei que exigirá de cada um dos homens associados o cumprimento dessa obrigação primordial terá um fundamento tão legítimo quanto aquela que assegurará, em seguida, a esse mesmo homem o proveito das estipulações particulares que ele puder obter de um ou de outro de seus semelhantes por uma convenção privada.

IV.4

Em resumo:

A liberdade pessoal do homem, isto é, a faculdade de tender ao pleno desenvolvimento do seu eu, é tão necessária ao desenvolvimento da sociedade quanto ao desenvolvimento do indivíduo.

Ela não deve, portanto, conhecer outros limites senão aqueles que lhe opõe naturalmente a necessidade de igual desenvolvimento — isto é, a liberdade pessoal — dos outros homens.

Mas essa liberdade só pode exercer-se se o homem aproveita incessantemente as vantagens oferecidas pelo meio social e toma incessantemente sua

parte das utilidades de toda espécie que fornece o capital da sociedade humana, acrescido por cada geração. Existe, pois, uma obrigação natural para todo homem: concorrer às cargas da associação de que partilha os lucros e contribuir para a continuidade de seu desenvolvimento.

Em direito, cada homem é igualmente obrigado a concorrer a essas cargas, assim como, em direito, tem um título igual para tomar parte nesses benefícios.

Seu dever social é apenas a expressão de uma dívida; a repartição dessa dívida entre os associados resulta da natureza e do objeto do quase-contrato que os liga e cujas obrigações a lei positiva pode e deve sancionar.

A solidariedade que obriga reciprocamente os associados encontra, portanto, nela mesma suas leis.

Nenhuma potência exterior, nenhuma autoridade — política ou social, Estado ou sociedade — pode intervir de outro modo senão para reconhecer as condições naturais dessa repartição.

Ninguém pode criar, fora delas, nenhum sistema legal particular que limite ou estenda, segundo outros princípios, o direito ou o dever em proveito ou em detrimento de um grupo, de uma classe, de uma categoria, de um indivíduo, e que acrescente às desigualdades naturais uma causa de desigualdade social.

É, portanto, verdade dizer que o conhecimento das leis naturais da solidariedade dos seres conduz a uma teoria de conjunto dos direitos e dos deveres do homem na sociedade. Essa teoria é satisfatória do ponto de vista científico e do ponto de vista moral, e responde às necessidades da consciência como às necessidades da razão.

Percebem-se as consequências que ela acarreta e como permite julgar de novo os sistemas das diversas escolas políticas ou econômicas sobre certo número de pontos sempre discutidos: o imposto, a propriedade, a herança, a assistência, a organização dos serviços públicos.

Desde já podemos dizer que ela mantém energicamente a igualdade política e civil, que fortalece e garante a liberdade individual e assegura a todas as faculdades humanas o desenvolvimento mais amplo; mas que, ao dever moral de caridade formulado pelo cristianismo e à noção já mais precisa, mas ainda abstrata e desprovida de sanção, da fraternidade republicana, ela substitui uma obrigação quase-contratual, tendo — como se diz em direito — uma causa e podendo, por isso, ser submetida a certas sanções: a da dívida do homem para com os homens — fonte e medida do dever rigoroso da solidariedade social.

Assim, a doutrina da solidariedade aparece, na história das ideias, como o desenvolvimento da filosofia do século XVIII e como o acabamento da teoria política e social de que a Revolução Francesa, sob os três termos abstratos de liberdade, de igualdade e de fraternidade, havia dado ao mundo a primeira fórmula.

CAPÍTULO V

APÊNDICES

I — Relatório de M. Léon Bourgeois ao Congresso de Educação Social (1900).

II — Trecho da ata da sessão do Congresso de Educação Social da quinta-feira à noite, 27 de setembro de 1900.

III — Discurso de encerramento no Congresso de Educação Social (1900).

V.1 Relatório de M. Léon Bourgeois ao Congresso de Educação Social em 1900.

O pensamento que levou alguns cidadãos de boa vontade a tomar a iniciativa do Congresso de Educação Social foi apresentado por eles ao público numa circular cujos trechos essenciais devemos resumir aqui (circular do Comitê de organização, julho de 1899):

“A ideia de um vínculo social existindo naturalmente entre os homens e de sua responsabilidade mútua nos fatos sociais foi-se desprendendo pouco a pouco das discussões que agitam os espíritos desde meados do século XIX. Daí vem a necessidade de pesquisar e determinar, ao mesmo tempo segundo os dados da ciência experimental e visando satisfazer à ideia de justiça, as condições da associação a estabelecer voluntariamente entre os homens… Fazer penetrar essa noção nova nos espíritos, fazer, numa palavra, a educação do sentido social na humanidade, é a tarefa que se impõe doravante àqueles que buscam pacificamente as soluções do problema social.”

A pesquisa dos meios próprios a fazer a educação — não simplesmente do homem honesto ou do bom cidadão, mas do verdadeiro ser social — é, portanto, o próprio objeto das deliberações de nosso Congresso.

E o programa de nossos trabalhos enumera os fatos — de ordem cósmica ou biológica, tanto quanto de ordem econômica ou política — cujo estudo objetivo poderá fazer aparecer claramente a lei natural de solidariedade que une todos os homens e guiará assim o educador em seu ensino, tanto quanto o legislador em sua ação reformadora.

Mas não basta demonstrar a existência de uma lei geral de solidariedade humana e dar assim aos espíritos e às consciências uma simples direção. Certamente é belo e bom ensinar às crianças e aos homens que devem se considerar, não mais como isolados — como indivíduos tendo o direito de pôr em si mesmos o fim de sua própria existência —, mas como associados, membros de fato e de direito de uma sociedade em que todas as responsabilidades são mútuas; que devem tomar doravante consciência da consciência comum e julgar seus atos particulares do ponto de vista novo dessa consciência social.

Mas para que essas lições sejam eficazes, para que esses preceitos se traduzam em atos, para que o sentimento de solidariedade se determine numa vontade firme e durável, para que se realize um estado superior do ser em que, segundo uma expressão enérgica, “vive-se em nós e em cada um como se sente cada um de seus semelhantes viver em si”,[1] não basta

---

[1] Benjamin Constant.

de uma visão de conjunto das coisas, de uma espécie de concepção puramente filosófica do mundo e da sociedade.

Uma tal concepção pode favorecer as inclinações generosas, provocar felizes aproximações, aumentar o número das boas ações, das devoções, dos sacrifícios, tornar o altruísmo mais amplo, mais atuante. Pode, em suma, estreitar entre os homens os laços da vida moral; mas não pode pretender fundar entre eles uma regra nova de direito social.

O que é preciso saber — e o que só uma análise precisa das condições objetivas da solidariedade pode nos ensinar — é se as leis dessa solidariedade contêm os fundamentos de um verdadeiro direito humano; se sua aplicação pode conduzir a uma organização positiva em que o cumprimento das obrigações sociais mútuas terá a evidência imperiosa de um ato de estrita honestidade; em que sua inexecução equivalerá à violação de um contrato e poderá acarretar, segundo a regra ordinária de justiça, sanções — expressão legal das reações naturais do ser lesado por outros seres —, como já existem em caso de inexecução das obrigações de direito civil ou de direito público.

Não se pensa — preciso dizê-lo — em trazer, neste relatório, uma resposta suficiente a uma questão tão grave e tão difícil. Seria pretensão insuportável. Mas pareceu ao Comitê de organização que não havia problema mais premente para a humanidade; que era preciso colocá-lo com clareza, submetê-lo em seus termos verdadeiros ao exame público; que era possível assumir aqui a responsabilidade de algumas verdades que parecem estabelecidas e indicar o método que poderia levar a soluções mais completas.

É o objeto do presente relatório. Qualquer que seja o desfecho das discussões a que ele dará lugar, talvez lhes pareça que essas discussões terão sido úteis. Para nós, acreditamos cumprir precisamente um dever social ao provocá-las.

††

Entre os relatórios distribuídos aos membros do Congresso, há um que logicamente precede e prepara este. Um historiador da filosofia que é ao mesmo tempo um mutualista, um solidarista praticante, nele resumiu, com eloquente precisão, as soluções do problema moral e social sucessivamente propostas pelos filósofos de todas as épocas. Do estoicismo e do epicurismo ao primeiro cristianismo, de Rousseau a Kant, de Auguste Comte aos filósofos contemporâneos, ele mostrou como, a cada concepção física ou metafísica do mundo, correspondeu um sistema social; como, através de todos esses sistemas, subsistiu — em aparência irredutível — a antinomia entre duas tendências, duas necessidades às quais, por mil causas, o espírito dos homens se submete alternadamente: a ordem e o progresso, a justiça e a liberdade.

Mas pôde-se ver como, através dessa dúvida sem fim, apesar dos sistemas e das teorias, uma necessidade incessante de conciliação entre os contraditórios, de coordenação entre as forças opostas, sempre guiou a massa dos homens para um estado de equilíbrio em que pudesse realizar-se, por fim, apesar das aparências contrárias, mais justiça e mais liberdade.

Em nossos dias, esse instinto, por muito tempo obscuro e vago, transformou-se. Quis-se sair dos sistemas e dar conta das realidades. Associações se formaram, primeiro entre alguns para objetos limitados, depois entre associados sempre mais numerosos e para objetos sempre mais vastos. E essas associações mostraram como a coordenação de vontades livres produzia, para cada um e para todos, resultados superiores aos da concorrência egoísta. O espírito de associação penetrou por toda parte. Está em via de revolucionar pacificamente o mundo.

Foi por essas experiências que se tornou possível o estudo das condições em que poderia estabelecer-se, para o conjunto das atividades humanas — para a sociedade propriamente dita —, um estado de mutualidade e de solidariedade em que a justiça e a liberdade não agiriam mais como forças contrárias.

E sente-se crescer por toda parte a vontade refletida de perseguir, por um método racional, a organização de um tal estado verdadeiramente social.

††

Essa organização é, de fato, possível? É, como dissemos, apenas à análise exata dos fatos que se deve perguntar isso. Aqui, aliás, numa discussão para a qual são convidados representantes de todas as escolas filosóficas, de todas as opiniões políticas, de todas as crenças, devemos deixar de lado as vistas a priori, as considerações de ordem metafísica.

Não podemos tomar por base senão os fatos estabelecidos, cuja contestação não pode ser seriamente tentada.

Três fatos essenciais nos aparecem de início:

1º O homem vive num estado de solidariedade natural e necessária com todos os homens. É a condição da vida.

2º A sociedade humana só se desenvolve pela liberdade do indivíduo. É a condição do progresso.

3º O homem concebe e quer a justiça. É a condição da ordem.

Não se pode afastar do debate nenhum desses três fatos. É preciso submetê-los à análise.

A sociedade humana existe, e o homem nela vive necessariamente num estado de interdependência com seus semelhantes. Seja ela boa ou má, equitativa ou opressiva, pacífica ou violenta, há sempre uma sociedade; e seus membros são, queiram ou não, solidários uns dos outros. Sob todos os pontos de vista — físico, intelectual, moral, econômico — não há um homem, por mais que sejam sua vontade e seu poder, que não sofra a toda hora o efeito das ações da vontade, do pensamento, da vida mesma de todos os outros homens. A evidência desse fato — a solidariedade involuntária de todos os homens — já não é discutida.

A liberdade do indivíduo é indispensável ao seu próprio desenvolvimento. Não se trata aqui da liberdade metafísica: exista ou não o livre-arbítrio, seja a vontade autônoma ou determinada, o homem crê-se livre e tende ao livre emprego de todas as suas faculdades.

Cada um, para assegurar sua vida e seu desenvolvimento pessoal, aplica sua vontade ao ponto em que, para ele, há o menor esforço. É a divisão do trabalho, fonte da civilização. Toda diminuição da liberdade — e, portanto, da atividade voluntária do indivíduo — equivale a uma paralisação do desenvolvimento de toda a sociedade humana.

Enfim, o homem quer a justiça. Não se trata tampouco de pesquisar aqui o valor em si da ideia de justiça, nem seu vínculo com algum ideal absoluto; não se trata ainda de examinar se a justiça é, para a sociedade humana, o que os metafísicos chamam um fim.

Constatamos simplesmente um fato irredutível. Há em cada homem uma ideia — ao mesmo tempo conceito e sentimento — cuja negação ou violação jamais deixa de produzir nele um sofrimento, e cujo respeito ele quer que seja assegurado.

A sociedade existe entre seres dotados de consciência, isto é, capazes dessa noção: a justiça. Certamente, a ideia de justiça toma em cada um formas, significações diversas; mas a própria ideia é indestrutível.

Analisemos o que o homem entende por isso.

Na prática, cada um se representa um estado de coisas possível com o qual compara a realidade de sua situação. Esse estado não é o que corresponderia a seus desejos ou a suas necessidades; isso teria outro nome: a felicidade. É o que corresponde às suas qualidades, ao seu esforço, ao que ele chama seu mérito; se toda a atividade do seu eu tivesse produzido o resultado natural que podia, logicamente, produzir; se a ignorância, o egoísmo, a má vontade, o ódio alheio não tivessem intervindo para destruir, ou ao menos diminuir, o fruto natural de seus atos — eis, pensa ele, qual seria sua situação.

Ele chama injustiça a desigualdade que existe entre essa situação imaginária e aquela que lhe é realmente feita. Mas teria sido impossível representar essa situação ideal por uma operação puramente abstrata do espírito; foi preciso encontrar em algum lugar a matéria dessa representação.

Para isso, ele comparou sua situação de fato com a de outros homens, cujas aptidões, atividade, esforço — o que ele chama mérito — considerou iguais aos seus. Foi somente aí que encontrou uma medida à qual pudesse reportar sua situação pessoal e da qual pudesse deduzir a justiça ou a injustiça de seu destino. Ocasiões se apresentaram para ele estabelecer, não apenas para si mesmo, mas para outros, comparações semelhantes. Então estendeu a outrem essa noção de igualdade entre o mérito e o resultado obtido, que foi o primeiro elemento de sua ideia de justiça. Cada homem renovou assim os mesmos juízos. E foi assim que se formou e se fixou definitivamente nele a ideia — não mais apenas pessoal, mas geral — de uma regra comum dos méritos e deméritos à qual ele pretende assegurar o respeito comum.

Mas é fácil ver que valor assumiu, assim, na formação do juízo de cada homem, a pessoa de seus semelhantes. Comparando-se aos outros, nessa operação de lógica que não é, no fundo, senão uma simples regra de três, cada um necessariamente reconheceu em cada outro — não uma igualdade de fato consigo mesmo, mas uma identidade de aptidão para a igualdade de fato: reconheceu, em outras palavras, entre si e todos os demais a identidade de natureza, a igualdade de valor social; só se fazem entrar num cálculo quantidades de mesma natureza.

Assim, o que chamamos a noção de justiça se reduz a estes termos novos: na prática, o homem, pelo simples fato de ser dotado de razão e de consciência — isto é, de ter, para si mesmo, o conceito e o sentimento da justiça — é necessariamente levado a reconhecer entre qualquer outro homem e ele uma igualdade de valor social. Se se recusasse a isso, não poderia sequer, no que lhe toca pessoalmente, definir e representar uma injustiça. Quando, por razões de outra ordem, Kant disse: “Nenhum homem pode ser considerado como meio para nossos próprios fins”,[2] não exprimiu um pensamento diferente.

O homem, em suma, quer que a sociedade seja tal que, a igualdade de mérito para ele — ou para qualquer outra pessoa humana — corresponda uma igualdade de situação.

Os dados do problema social ficam, pois, definitivamente postos pelos termos irredutíveis e dados pelos fatos: solidariedade, liberdade, justiça. Como podem ser conciliados?

††

Já é certo que eles não são inconciliáveis. Num domínio vizinho ao do direito social — no domínio do direito privado, que regula as relações, não de cada um com todos, mas de cada um com cada um — as legislações civis há muito estabeleceram um conjunto de regras que permitiu que a paz se estabelecesse e durasse.

O contrato livremente firmado entre as partes é o fundamento da legislação privada, como é o nó da sociedade civil.

A divisão necessária do trabalho, fonte — como dissemos — de todo progresso, conduz naturalmente à troca de serviços, instrumento de repartição dos resultados do trabalho universal entre os indivíduos. O contrato privado, a menos que seja de pura beneficência, é a constatação dessa troca.

Para que o contrato seja válido, é preciso que tenha sido livremente consentido. Isto é, em suma, considerado justo pelos dois contratantes. Sei que se levantou, a esse respeito, uma discussão: "Nunca", disse-se, "há igualdade num contrato; há sempre uma parte mais apressada a comprar do que a outra a vender, um contratante mais hábil do que o outro." Isso é verdade, mas não invalida o princípio estabelecido. Não se trata de saber se um terceiro achará que uma das partes fez um negócio melhor do que a outra, nem mesmo se o resultado posterior o demonstrará; trata-se de saber o que pensaram, no momento do consentimento, as duas partes presentes e se ambas julgaram que, tudo pesado, podiam dar esse consentimento sem prejuízo.

---

[2] Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Age de tal modo que trates sempre a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de outrem, como um fim, e que nunca te sirvas dela como um meio.”

Os motivos que me levam a vender um objeto podem fazer com que eu o ceda por um preço inferior ao seu valor real; não é apenas o preço que recebo, é o conjunto dos meus motivos que deve ser considerado: é isso que se chama, em direito, a causa da convenção. O negócio só se conclui, em suma, quando o preço corresponde ao mesmo tempo ao conjunto dos motivos de cada contratante, quando há equivalência nas causas da convenção.

Daí que uma obrigação *sine causa* seja nula de pleno direito; daí também que ela seja anulável se o consentimento não foi dado em pleno conhecimento de causa, isto é, se houve fraude, dolo, violência ou mesmo lesão grave — lesão que faz presumir que o consentimento não pôde ser esclarecido.

Se essas regras do direito civil conciliam, há séculos, a liberdade e a justiça nas relações privadas entre os homens, por que não foram invocadas para reger as relações públicas ou sociais — isto é, as relações de cada homem com o conjunto dos outros, com a sociedade de que faz parte?

Naturalmente, não se podia pensar nisso nas épocas de despotismo, em que a autoridade de um homem, de uma casta ou de uma classe impunha, pela força, a lei a todos. Mas desde o dia em que se reconheceu a soberania dos cidadãos e, por conseguinte, a necessidade do consentimento de todos para a organização social de que todos participam, que causas impediram de remontar aos mesmos princípios?

Não as percebemos.

††

De fato, não há consentimento prévio dos contratantes no que toca às obrigações sociais. Não poderia haver — e essa é a objeção insuperável que arruinou a teoria do contrato social de Rousseau.

Isso é verdade; mas, já que a sociedade existe e se mantém, em suma, pela aceitação tácita daqueles que a compõem, há entre eles aquilo que o direito civil definiu há muito tempo sob o nome de quase-contrato; ora, o quase-contrato não é outra coisa senão um contrato consentido retroativamente, isto é, fundado na interpretação das vontades que as partes teriam expressado se tivessem podido intervir livremente de antemão e dar seu consentimento à formação do vínculo jurídico.

Assim, todas as regras da validade do contrato são aplicáveis à validade do quase-contrato; e podemos dizer do quase-contrato, de que decorrem as obrigações sociais, que ele só é válido nas condições do direito privado — isto é, se houver equivalência nas causas do consentimento das partes.

Mas pode haver aqui equivalência nas causas? — Isso equivale a perguntar o que os homens buscam na sociedade, qual é precisamente o objeto do quase-contrato social.

Disse-se, resumidamente, que esse objeto "é regular as relações sociais segundo a necessidade reconhecida pela razão"[3]. E essa definição de um sociólogo positivista concorda exatamente com a dos metafísicos, segundo a qual a sociedade é "uma ligação sistemática de seres racionais reunidos por leis objetivas comuns, tendo por fim estabelecer entre esses seres uma relação recíproca de fins e de meios"[4].

Há leis objetivas comuns, uma necessidade. Fora das leis naturais, o homem nada pode. O objeto é delas extrair, pela razão — isto é, pelo acordo de vontades livres — o arranjo recíproco que realizará entre todos a ideia de justiça, necessidade da consciência sem cuja satisfação a própria sociedade não pode ser mantida.

O objeto do quase-contrato social é, portanto, em suma, o de todo contrato de troca validamente consentido: estabelecer, entre os serviços que, pelo fato da solidariedade natural, cada um presta a todos e os que todos prestam a cada um, a relação de justiça — a equivalência — que, de ambos os lados, é a única capaz de determinar o livre consentimento.

Ora, de fato, cada homem, por seu esforço, cria a cada dia um produto de que, pela lei natural da solidariedade, todos os outros homens se aproveitam. Cada homem, em troca, desfruta do conjunto dos resultados produzidos pelo trabalho presente e pelo trabalho anterior, acumulado, de todos os outros. Mas esse gozo é duplamente desigual.

Ele o é pelo efeito da natureza e do acaso, que distribuem desigualmente entre os homens a saúde, a aptidão física ou intelectual, a duração da vida — e contra essa causa de desigualdade o acordo das vontades nada pode; não há aí matéria de consentimento e de contrato.

Mas ele o é também pelo efeito dos homens: por sua ignorância, sua barbárie, sua violência, sua avidez de ganho; em suma, por uma longa série de arranjos sociais que a ideia de justiça não determinou e para os quais o consentimento de todos não teria sido obtido.

Para que o quase-contrato social seja válido, é preciso que essa segunda causa de desigualdade — a que vem dos homens — desapareça; para que, retroativamente, cada um dê seu consentimento à repartição dos lucros e dos encargos, é preciso que haja, em todos, o sentimento de que ela se faz nas condições que determinam toda troca: a equivalência das causas do consentimento em todas as partes.

Essa equivalência na troca de serviços entre cada um e todos não leva, é quase desnecessário dizer, a um suposto nivelamento das condições. Não sabemos sequer se o nivelamento das condições é desejável; basta-nos saber que é impossível. As desigualdades naturais, como dissemos, estão fora do quase-contrato social. Trata-se de eliminar, entre as condições que falseiam a justiça da troca, aquelas que provêm da vontade de uma parte dos homens e que, por isso, levariam razoavelmente a outra parte a recusar seu consentimento.

Se todas as causas de injustiça que dependem da vontade humana forem afastadas, sendo a troca de serviços, em si, necessária, não poderá haver uma vontade razoável que se recuse a confirmá-la; como no direito privado, será a equivalência dos motivos que terá determinado os consentimentos recíprocos: haverá acordo livre entre os sujeitos porque terá havido, aos seus olhos, justiça no objeto do contrato. A solidariedade do direito, expressão da ideia de justiça, terá sido extraída, pela liberdade, das leis necessárias da solidariedade de fato.

---

[3] Roberty, *Éthique sociale*.

[4] Kant, *Règne des fins*.

††

O mundo está longe de tal acordo. Ainda assim, é preciso que ele se estabeleça, pois a própria existência de uma sociedade verdadeira está a esse preço. Enquanto a troca dos serviços sociais parecer ferir a noção de justiça, ela não pode realizar-se sem resistência, sem coerção; e, se um grande número de trocas é assim imposto pela coerção, o abalo das consciências passa aos fatos, e a coerção é repelida pela violência. É a história de todas as revoluções.

Que causas, então, impediram até aqui não só a realização desse acordo, mas mesmo — para muitos — a esperança de sua realização?

É a dificuldade — não temamos dizer, a impossibilidade — em que cada um de nós se encontra de avaliar, a todo momento, seu esforço pessoal no conjunto do produto social, e de avaliar, em contrapartida, a contribuição dos outros homens.

O homem, com efeito, nasce devedor da sociedade. Essa ideia, mal indicada na Antiguidade, desenvolveu-se em nossos dias até a evidência. Já o dissemos em outro lugar, e não tememos repeti-lo: o homem não toma um alimento, não maneja uma ferramenta, não abre um livro, não exprime um pensamento sem recorrer ao fundo social, ao trabalho acumulado pelos outros.

A conta da parte que cabe realmente a cada um no produto do que chama seu trabalho pessoal torna-se assim quase impossível de fazer. E essa impossibilidade de avaliação exata produz um duplo resultado: de um lado, os que estão na posse da maior soma de vantagens sociais e delas se beneficiam sem quitar verdadeiramente sua dívida para com todos defendem, como se fosse seu direito, o que é, de sua parte — muitas vezes até sem o saber — um desvio, contra o qual, além disso, ninguém pode fazer prova; de outro lado, os homens privados da maior parte das vantagens sociais têm o sentimento de seu crédito, sofrem, sentem-se frustrados, reclamam sua parte, mas, não podendo medir exatamente o dano que lhes é feito e calcular o justo objeto de sua reivindicação, irritam-se, entregam-se à violência; ou, desconhecendo as leis naturais contra as quais ninguém pode nada, sonham constituir, por arranjos de autoridade, uma pretensa cidade de justiça da qual desapareceria a única razão de viver do homem: a liberdade.

††

E, no entanto, o mal está aí. As dificuldades — cuja importância não tentamos diminuir — devem impedir-nos de curá-lo?

Antes de tudo: pode-se fazê-lo por via legislativa? E em que medida? Não somos uma assembleia política, mas um Congresso de educação; não se pode, portanto, esperar que empreendamos aqui o estudo de uma legislação social.

No máximo, podemos indicar os princípios gerais que deveriam prevalecer numa legislação conforme à ideia de solidariedade contratante.

Em primeiro lugar, não se trata de pedir ao que se chame de Estado que resolva o problema por via de autoridade.

O Estado! Essa crença numa espécie de ser superior aos homens, que tiraria de alguma fonte misteriosa uma autoridade — e sem dúvida também uma sabedoria — capaz de regular da melhor maneira nosso destino comum, não é um dos menores obstáculos que até agora impediram de considerar o problema social em suas realidades objetivas.

Já o dissemos em outro lugar: "O Estado é uma criação dos homens. Não há um Estado isolado do homem e oposto a ele como sujeito de direitos distintos ou como uma pessoa superior à qual ele seria subordinado. Não é entre o Estado ou a sociedade e os homens que se coloca o problema; é entre os próprios homens — os únicos seres reais, os únicos sujeitos possíveis de um direito ou de uma obrigação."

Uma lei social não será, portanto, uma lei feita pelo Estado e por ele imposta aos homens. Ela só pode ser a lei por eles consentida, isto é, a expressão do acordo estabelecido entre eles para determinar as condições de sua vida em sociedade.

O que devemos pedir à legislação positiva não é um arranjo de autoridade, mas o reconhecimento e a sanção desse acordo.

É preciso, portanto, que nenhuma disposição legal intervenha para destruir, na troca de serviços, a igualdade de valor social entre os contratantes. Nenhuma lei deve poder agravar as desigualdades naturais dos homens, aumentar arbitrariamente a carga de uns para diminuir arbitrariamente a de outros.

Para nos limitarmos a alguns exemplos: a lei não pode criar uma desigualdade jurídica entre os homens, reconhecer privilégios de classes ou de castas, estabelecer monopólios em benefício de certos grupos de cidadãos; a lei não pode tampouco manter um sistema de impostos que pese, mais do que é justo, sobre uma parte dos cidadãos e que não meça verdadeiramente a carga de cada um pelo sacrifício que lhe é preciso fazer para suportá-la.

Mas essas são, por assim dizer, as condições exteriores — negativas — de uma legislação conforme aos princípios da solidariedade. Elas garantem a igualdade de valor social das partes no momento da troca de serviços; não chegam a estabelecer, na própria troca, a equivalência dos encargos e dos proveitos que determinará os consentimentos.

Essa equivalência não é, aliás, uma legislação especial do contrato de troca de serviços que possa estabelecê-la. Ela só poderá ser obtida indiretamente, conseguindo-se, por assim dizer, previamente de cada homem, o pagamento da dívida social — não para com um associado em particular, mas para com todos —, de modo a colocar os contratantes num estado de igualdade em que sua liberdade possa, doravante, exercer-se sem injustiça.

Que os homens consintam em organizar entre si instituições realmente mútuas, sustentadas por todos e abertas a todos, tendo por objeto assegurar a todos, o mais amplamente possível, o apoio da força comum e garanti-los, o mais exatamente possível, contra os riscos da vida comum; que a instrução seja oferecida gratuitamente a todos e em condições tais que todos possam, de fato, dela se beneficiar; que essa instrução não seja apenas assegurada no grau primário, mas oferecida até o ponto em que a aptidão intelectual de cada um lhe permita realmente aproveitar; que a vida material seja assegurada àqueles que, como a criança ou o inválido, estão na impossibilidade de a assegurar por si mesmos; que todos os membros da sociedade se garantam mutuamente

contra os riscos que a natureza ou a civilização fazem correr a todos: doença, acidentes de toda ordem, desemprego involuntário, velhice; e, por todas essas causas — e por muitas outras que não podemos enumerar aqui — a dívida de cada um para com todos se encontrará tanto mais reduzida e, como se diz em direito, compensada, pois cada um terá consentido, em favor do conjunto das instituições comuns, sua parte de sacrifícios e terá pago de antemão, não a cada um em particular, mas a todos, sua contribuição social.

Mas essa solidarização prévia dos encargos e das forças sociais, que permitiria aos homens trocar depois, com justiça, os produtos de sua atividade pessoal, não mostra claramente que ela supõe, antes de tudo, o consentimento de todos os homens às condições verdadeiras da sociedade?

E não se vê, ademais, que, mesmo quando todas as condições exteriores de justiça tivessem sido previamente estabelecidas antes do contrato, será preciso, em última instância, em cada uma das partes, a mesma vontade social — isto é, a resolução de consentir uma troca verdadeira, válida do ponto de vista da justiça e do direito?

Aí está, afinal, o último termo do problema. A solução depende de uma nova evolução da consciência dos homens. Eles conquistaram a liberdade e creram que ela bastaria para estabelecer a justiça. É a solidariedade que eles devem primeiro reconhecer e estabelecer para poder, na justiça, gozar enfim da liberdade.

O problema social é, em última análise, um problema de educação. Esse é o pensamento primeiro — e será a conclusão — de nosso Congresso.

††

Não temos, neste relatório especial, de estudar em seus detalhes a questão da educação social; essa é a tarefa de nossos colegas. Bastar-nos-á ter-lhe determinado a necessidade e definido o objeto.

A educação social tem este objetivo: pôr cada indivíduo no estado de espírito de um associado dos outros homens; ela deve criar, em cada um de nós, o ser social, dar-nos o hábito de nos comportarmos socialmente, isto é, de pagar, tanto quanto possível, nossa dívida em cada ato de nossa vida e, sobretudo, em cada troca dos produtos de nossa atividade com os da atividade dos outros. É assim que, para os produtores

"intelectuais", a instrução deve ser um depósito; há obrigação social para todo ser instruído de comunicar os frutos dessa instrução, que ele não teria podido adquirir se tantos outros homens não tivessem dirigido seu esforço para as tarefas materiais das quais ele se viu, assim, descarregado.

É assim, ainda, que a cooperação é a forma legítima de organização do trabalho e que a participação nos lucros se impõe. Aquele que está na posse do capital reconhece, por isso mesmo, que deve, em parte, ao conjunto do trabalho acumulado, a formação desse capital; e que, por conseguinte, não contrata equitativamente com aquele que só tem seu trabalho se, além do salário propriamente dito desse trabalho, não lhe faz sua parte nos lucros que serão retirados da operação comum.

O objeto da educação social é, por assim dizer, colocar cada um, nos contratos que vai celebrar, no ponto de vista de onde se perceba o conjunto dos esforços anteriores que hoje lhe permitem o exercício de sua atividade e de sua liberdade.

Que é isso senão pedir à consciência de cada indivíduo que se eleve ao nível do que poderíamos chamar a consciência comum — ou a consciência social?

Pudemos dar como exemplo, em ocasião recente, a história de uma greve em que a conciliação se fez porque se obteve de cada uma das partes em causa que não se colocasse mais exclusivamente do ponto de vista de seu interesse particular, mas que quisesse considerar a parte do interesse comum representada pelos interesses da outra. No momento mesmo em que patrões e operários se elevaram, uns e outros, a esse ponto de vista, houve entre eles consciência comum. É preciso, pelo ensino e pela prática da solidariedade, criar essa consciência comum entre todos os homens.

Em resumo, em todas as trocas sociais, pode-se dizer que a condição mesma da justiça é, como no contrato privado, a possibilidade de cada um dos dois contratantes trocar de lugar no contrato sem prejuízo.

E essa possibilidade de trocar de lugar sem prejuízo num contrato, o que é senão a própria definição da associação solidária, na qual todos os associados se encontram, juridicamente e de fato, numa situação perpétua de reciprocidade? Falou-se da "socialização da pessoa"; esse é, de fato, o objeto da educação.

A educação social ensinará, portanto, as leis da solidariedade natural; mostrará como essas leis constituíram, em carga de cada homem, uma obrigação nascida de todos os trabalhos e de todo o esforço dos outros homens — obrigação que deve ser quitada por cada um na medida de suas forças e do uso que faz do fundo comum, em cada ato de sua vida social.

Ela terá por objeto levar a vontade de cada um a sempre contratar levando em conta esses fatos de solidariedade — isto é, a realizar, em suma, a solidariedade contratual, liquidação, por assim dizer, das injustiças de fato que resultaram do desconhecimento da solidariedade natural.

††

A obra dessa educação é facilitada pelos exemplos recentes, e cada dia mais numerosos, que o grande movimento da mutualidade, da cooperação e da ação sindical coloca diante de nossos olhos.

Formou-se voluntariamente um certo número de sociedades que tendem a realizar entre seus membros, de modo mais ou menos completo, as leis da solidariedade. Várias serão estudadas aqui, e um dos objetivos do Congresso é precisamente discutir quais são, entre os diversos tipos de sociedades hoje existentes — mutualidades, sindicatos, cooperativas etc. — aquelas que mais se aproximam do verdadeiro fim.

Para facilitar esse trabalho, a comissão de organização publicou uma nota que pode servir de guia no exame de cada sociedade, do ponto de vista de seu "grau de valor social".

Desde a associação puramente comercial, que só se preocupa
em aumentar os lucros pessoais de seus membros,
até as grandes sociedades cooperativas que organizam o esforço coletivo
para realizar uma maior soma de justiça social,
há toda uma hierarquia de sociedades nas quais a ideia de solidariedade
recebe aplicações cada vez mais formais,
até chegar ao tipo superior — cuja realização já se esboça —
de uma cooperativa de consumo que faria seus próprios membros,
agrupados, aliás, em cooperativas de produção,
realizar o conjunto dos produtos consumidos e os asseguraria
contra todos os casos de perda de forças individuais.

---

[5] Ver os estatutos da Bolsa das sociedades operárias de consumo.

Esse estudo experimental nos mostrará, melhor do que todas as discussões teóricas,
como a livre vontade de homens animados pelo espírito social pôde, metodicamente,
empreender a organização solidária da troca de serviços e como, por essa mesma
vontade livre, o quase-contrato social, de que buscamos a regra, poderá receber
sua lei e suas sanções.

††

Resumamos:
A solidariedade natural é um fato.
A justiça não será realizada na sociedade enquanto cada homem não reconhecer
a dívida que, pelo fato dessa solidariedade, pesa sobre todos, em graus diversos.
Essa dívida é o encargo prévio da liberdade humana;
é com a liberação dessa dívida social que começa a liberdade.

A troca de serviços, que forma o nó de toda sociedade e o objeto do quase-contrato social,
não pode ser equitativa se essa dívida não for paga por cada um dos contratantes,
segundo suas faculdades, se não a cada um em particular, ao menos a todos.

As leis devem excluir toda desigualdade de valor social entre os contratantes;
devem também, na medida do possível, dar ao esforço de cada um
o apoio da força comum e garantir a cada um contra os riscos da vida comum.

Mas nenhuma disposição legislativa é suficiente para estabelecer a conta
e assegurar o pagamento exato da dívida social.
É preciso, em todos os atos da vida, o consentimento de cada um de nós.

Estar pronto a consentir, em todos os seus atos, o pagamento da obrigação social
é ser verdadeiramente um associado da sociedade humana, um ser social.
O objeto da educação é criar em nós o ser social.

É na experiência já adquirida pelas numerosas associações, mútuas e cooperativas
de toda natureza, que a educação social encontrará os materiais
e a melhor fonte de seus ensinamentos.

V.2 Trecho da ata da sessão
do Congresso de Educação Social de quinta-feira
à noite, 27 de setembro de 1900.

O PRESIDENTE — Vou colocar em discussão, uma após a outra,
as diferentes proposições em que o Sr. Léon Bourgeois
condensou sua tese.

Eis a primeira proposição:
«A solidariedade natural é um fato.»
É inútil discutir isso.

Passo à segunda proposição:
«A justiça não será realizada na sociedade enquanto cada um dos
homens não reconhecer a dívida que, pelo fato dessa solidariedade,
pesa sobre ele.»

Trata-se, portanto, de uma definição de justiça que é aqui o ponto essencial.

A justiça consiste nisto: para cada indivíduo há uma dívida
da qual ele é devedor para com todos os outros homens, isto é,
para com a sociedade; dívida que ele deve reconhecer e que deve quitar.
As condições, por assim dizer, de liberação dessa dívida
é que constituem a justiça.

Alguém tem observações a apresentar sobre este ponto?…

É preciso reconhecer que as proposições do Sr. Léon Bourgeois,
que foram muito profundamente meditadas e são muito condensadas,
são de discussão difícil.

LÉON BOURGEOIS — Peço desculpas! (Sorrisos.)

O PRESIDENTE — Sou obrigado a observar — e esta é a minha tarefa de presidente —
que o que justamente faz o interesse de nossas reuniões finais
é a importância das resoluções.

Eis a terceira proposição:
«Essa dívida é o encargo prévio da liberdade humana.
É com a liberação da dívida social que começa a liberdade.» (Movimento.)

LÉON BOURGEOIS — Esse ponto, evidentemente, pode suscitar
uma discussão.

Procurei quais seriam os meios pelos quais seria possível
conciliar a ideia de justiça e a ideia de liberdade,
que sempre se opuseram uma à outra em todos os sistemas.

Parece-me que é simplesmente porque não se teve ocasião
de considerar o fato da solidariedade que não se pôde
harmonizar os dois princípios, as duas ideias de justiça e de liberdade.

Se quisermos reconhecer a dívida social — o fato de que cada um de nós
é devedor para com todos pelo fato da solidariedade — e se quisermos
quitar previamente essa dívida, ficamos liberados perante todos
e nos tornamos livres; enquanto não quitamos o que devemos,
não somos livres.

A liberdade não é algo indefinido e infinito que possamos reivindicar
sem medida e sem condição; ela se determina pelo próprio fato
de que existem outros seres que pretendem a mesma liberdade,
e o encontro desses seres estabelece necessariamente fronteiras
entre suas atividades, entre seus poderes de ação sobre o mundo.

Até aqui, limitou-se a dizer que as liberdades recíprocas se limitam pelo que se chama o direito de cada indivíduo; mas em que isso nos aproxima da solução? Substituiu-se uma palavra por outra — a palavra «direito» pela palavra «liberdade» —, mas não se definiu nem mais o direito do que a liberdade. Nós, ao contrário, procuramos determinar as condições da liberdade.

Dizemos que só temos o direito de reivindicar nossa liberdade se tivermos quitado, em relação aos outros, o que lhes devemos. Se eu tenho uma fortuna de 20.000 francos, sou livre para gastá-la como quiser. Mas se tenho um credor de 18.000 francos sobre esses 20.000, e se o título dessa dívida é válido contra mim, não sou livre para gastar 20.000 francos; sou livre apenas para gastar 2.000; minha fortuna é igual à diferença entre o ativo que possuo e o passivo que pertence ao meu credor.

Na sociedade ocorre o mesmo: enquanto não pagamos aos outros o que lhes devemos, não somos livres; se, ao contrário, quitamos nossa dívida, realizamos as condições de nossa liberdade; estando liberados, somos livres.

A fórmula da Revolução Francesa é: liberdade, igualdade, fraternidade. Preciso dizer que não pretendemos renunciar a nada dessa fórmula? Nossas observações tendem apenas a modificar a ordem de seus três termos. A solidariedade é o fato primeiro, anterior a toda organização social; ela é ao mesmo tempo a razão de ser objetiva da fraternidade. É por ela que se deve começar. Solidariedade primeiro; depois igualdade ou justiça — o que, na verdade, é a mesma coisa; por fim, liberdade.

Eis, parece-me, a ordem necessária das três ideias com as quais a Revolução resume a verdade social. (Aplausos.)

O PRESIDENTE — A palavra está com o Sr. Buisson.

BUISSON — Estamos aqui inteiramente em terreno científico. Mas, se falamos uma linguagem suficientemente precisa, esse termo «dívida social», do qual o Sr. Presidente tirou um grande proveito, subentende uma espécie de visão teórica que talvez a realidade não confirme exatamente.

Parece-me que o Sr. Bourgeois refaz, em outro terreno — não direi o mesmo erro (não é um erro) —, mas a mesma falta voluntária, a mesma afirmação de propósito — muito generosa e muito bela, sem dúvida — que fizeram os homens de 1789 (1889) e os de 1848.

Uns e outros partiram do homem ideal e, por conseguinte, da liberdade ideal, da igualdade ideal, e assim por diante. Agora, aqui, o Sr. Bourgeois parece partir do homem ideal, que seria o homem normal. Normalmente, esse homem é devedor para com a sociedade. Seja; mas o que ele deve à sociedade em primeiro lugar é a vida. É preciso, então, começar por tomar como princípio que a vida é um bem e que a soma das heranças que devemos aos nossos antepassados é uma soma de bens.

Mas há uma quantidade imensa de seres vivos, de nossos contemporâneos, que não dizem isso, que sustentam, ao contrário, que a vida não é um bem, que se queixam de seus antepassados e da sociedade, do presente e do passado.

Aconteceu-me às vezes, em conferências — em conversas nas universidades populares, por exemplo —, citar, no excelente livro em que o Sr. Bourgeois esboçou seu sistema e que nos é familiar, uma das belas páginas em que ele põe em evidência, de modo tão impressionante, essa ideia de dívida social.

Pois bem, confesso que várias vezes fui interrompido por reflexões não brutais, mas precisas e formais: «Ah! sim», dizia-se, «isso é muito bonito; o senhor fala com facilidade do que devemos a nossos pais e do que devemos à sociedade; mas um deve-lhe sua doença, outro sua enfermidade, outro outros defeitos físicos, psíquicos etc.» Há toda uma série de exceções à suposta dívida, que se torna uma quantidade negativa.

O que quer dizer a expressão «dívida social»? É uma metáfora? É um termo preciso? Um termo de direito? E, se for um termo de direito, em que medida é uma dívida? Seria uma herança a aceitar sob benefício de inventário?

O Sr. Bourgeois dizia há pouco: tenho 20.000 francos, devo 18.000, sou livre para dispor da diferença entre essas duas somas. Teremos então de calcular nossa dívida indivíduo por indivíduo? Tal indivíduo dirá: «Eu não devo nada à sociedade; ou melhor, eu lhe devo uma vida que é uma dor perpétua, um sofrimento contínuo! Eu não a pedi; eu a suporto e sei quanto ela me custa».

O que responder a isso? E não é um caso excepcional; é o discurso que faz a grande multidão dos miseráveis. E quem ousaria dizer que, durante séculos, eles não foram a maioria?

Falando apenas dos homens de nosso tempo e de nossa sociedade, admito que, no fim das contas, eles talvez estejam errados ao dizer que não devem nada: sempre se deve alguma coisa, ainda que se tenha recebido apenas a existência.

Mas o que representa exatamente esse «alguma coisa»? É isso que seria preciso poder medir. Para ser verdadeiramente uma «dívida», não é preciso que ela seja mensurável? Não é preciso saber quanto se recebeu, quanto se tem a reembolsar, a quem, de que forma etc.?

Na falta de todas essas precisões, a palavra «dívida» seria outra coisa que não uma nova metáfora, um novo termo de uma linguagem filosófica tomando as aparências da linguagem jurídica? Uma «dívida» global, geral, incalculável e impagável seria outra coisa que não um «dever»?

É sobre isso que eu gostaria de algumas explicações.

LÉON BOURGEOIS — As observações muito úteis do Sr. Buisson tocam em dois pontos, que peço licença para tratar separadamente. Ele nos disse, antes de mais nada, que um grande número de seres não achava agradável o presente da vida e não julgava que a vida, em seu conjunto, tal como nossos antepassados a legaram, fosse um bem. Esse é o primeiro ponto.

Senhores, isso é verdadeiro demais. Mas, se a vida em seu conjunto, tal como é feita pelas necessidades do passado, pode ser considerada má por um grande número de humanos, é precisamente

porque, tal como nos é feita, ela resulta de uma série de estados anteriores em que a ideia de justiça não interveio e em que as trocas de serviços foram sempre reguladas por arranjos de autoridade, sem verdadeira liberdade para os contratantes, sem igualdade, sem solidariedade entre eles.

Estou longe de dizer que a vida, tal como se apresenta a nós, seja hoje boa para todos os homens; digo, ao contrário, que a vida foi feita por arranjos anteriores em que a justiça não teve parte — ou, pelo menos, teve parte insuficiente — e que, por conseguinte, no momento em que estamos, alguns se encontram com uma parcela de vantagens demasiado considerável, seja do ponto de vista material seja do ponto de vista moral, em proporção ao que foi deixado, no fundo comum, aos menos favorecidos pelo nascimento e pela fortuna.

E chego ao segundo ponto levantado por meu eminente amigo Buisson, colocando esta pergunta: por que a vida é má para muitos? Precisamente porque os outros não pagaram e não pagam, em relação a eles, o que eu chamo a dívida social. (Aplausos.)

Certamente, todos os homens — e mesmo os mais humildes — devem alguma coisa, creio tê-lo mostrado, ao trabalho acumulado de toda a humanidade; e sem esse esforço coletivo a massa dos infelizes seria certamente ainda mais miserável.

Mas não é ao infeliz que vou reclamar sua parte da dívida social. Sem dúvida, no conjunto dos produtos do trabalho humano, sua parcela de proveito existe; mas ela é infinitamente pequena, e ele talvez nem receba a remuneração equitativa do que seu trabalho pessoal acrescenta a esse conjunto de produtos.

Há, ao contrário, ao lado dele, aqueles a quem aproveitou mais largamente o conjunto do trabalho geral, que dele desfrutam a todo instante e de mil maneiras, às vezes na ociosidade e sem nada acrescentar de seu esforço pessoal; e esses estão longe de pagar, pelo gozo desse fundo comum, a parte que lhes cabe.

É a esses que eu reclamo o pagamento de sua dívida social…

UM MEMBRO — Quem os obrigará a pagar essa dívida?

LÉON BOURGEOIS — Esse é todo o problema da legislação social. Permitam-me não responder a todos ao mesmo tempo e, por ora, ater-me à questão do Sr. Buisson…

Ele teme que, ao empregar a palavra «dívida» — ou a palavra «obrigação», que, a meus olhos, é equivalente — eu tenha, a torto, lançado mão de um termo jurídico quando não haveria, por trás dele, senão uma metáfora; ele me censura, em suma, por confundir a linguagem do direito com a da política e do sentimento.

Minha resposta é que creio estar, sim, no domínio do direito: considero, com efeito, que não há diferença de natureza entre o contrato que um particular faz com outro particular para uma troca de serviços privados e o contrato que fazemos com todos para a troca de serviços sociais.

É, nos dois casos, uma troca de serviços; e mostrei que não há, em direito, troca válida senão quando há igualdade de situação entre os dois contratantes — isto é, quando há equivalência nas causas de seu consentimento.

Ora, hoje, a troca de serviços entre cada um e todos não se realiza de modo algum nessas condições de justiça: há contratantes que, pela superioridade de sua situação já adquirida — devida, ao menos em parte, à injustiça do passado —, apresentam-se à troca em condições excepcionalmente favoráveis; os outros estão, diante deles, numa inferioridade que rompe, em seu prejuízo, todo equilíbrio.

Estes, porém, não são livres para não consentir; e o conjunto das trocas de serviços sociais, assim impostas entre todos, resulta numa repartição de encargos tal que nenhum contrato de direito privado seria admitido como válido se produzisse os mesmos efeitos.

Resta, portanto, uma dívida, no sentido estrito da palavra, a ser quitada pelos beneficiários de um estado de coisas tão manifestamente contrário aos princípios gerais do direito.

O senhor diz: não há meio de saber exatamente qual é a diferença de situação de cada um. Concordo; e reconheci claramente que não é possível fazer uma conta indivíduo por indivíduo.

Se fosse possível fazê-la, já não haveria discussão. Lembrem-se do admirável poema de Sully-Prudhomme:

O lavrador me disse em sonho: Faz teu pão.
Já não te alimento: revolve a terra e semeia.

O tecelão me disse: Faz tuas roupas tu mesmo,
e o pedreiro me disse: Toma a colher de pedreiro na mão.

Se eu pudesse dizer àquele que me pede o preço de uma mesa que deduzisse, do que ele crê ser o fruto de sua atividade pessoal, tudo o que, nesse produto, provém da atividade anterior ou contemporânea de outros homens — e fazer, na prática, esse acerto com ele —, o problema estaria resolvido.

Mas isso é materialmente impossível; e, para todo serviço oferecido à troca, somos obrigados a aceitar um preço global que pretende incluir a remuneração de todas as colaborações prévias, sem que jamais seja possível saber se, na verdade, essas colaborações foram exatamente e justamente remuneradas.

Isso — digamo-lo de passagem — explica por que as condições de um contrato de trabalho qualquer não podem ser impostas por via de autoridade: nenhuma autoridade poderia analisar e determinar com justiça os inúmeros elementos incorporados num mesmo produto.

Com muito mais razão o mesmo ocorre na troca dos serviços sociais, que não põe cada indivíduo diante de outro indivíduo, mas cada um diante de todos.

Não há — e jamais haverá — um meio direto de colocar aqui os homens na situação em que a equivalência das causas determina o contrato. E, no entanto, é aí que estariam somente a verdade e o direito.

Só por um meio indireto é possível aproximá-los, cada vez mais, dessa situação. Esse meio, nós o indicamos.

Já que ninguém pode, a cada momento do movimento infinito
de trocas de que se compõe a vida social, pagar a cada um dos outros
o que lhe possa ser devido em particular, é preciso que ele consinta
em pagar ao conjunto dos homens — à sociedade inteira —
o que deve a esses inúmeros desconhecidos de que é devedor.

E essa dívida ele a pagará, na prática, por sua contribuição equitativa
ao conjunto das instituições de solidariedade social
de que indicamos muito rapidamente o objeto e as disposições gerais.

Qual deve ser o objetivo dessas instituições? Já o dissemos: é preciso,
antes de tudo, que cada um possa recorrer, tão igualmente quanto possível,
ao tesouro comum acumulado pelo passado; para isso, é necessário
que o conjunto
do instrumental humano — e entendo tanto o instrumental intelectual
quanto o instrumental material — seja colocado, o mais amplamente possível,
à disposição de todos.

É preciso, portanto, que todos consintamos em suportar
as despesas necessárias à gratuidade do ensino geral;
e, com isso, entendo que esse ensino deve ser gratuitamente acessível
não apenas no grau primário, mas também num grau mais elevado,
se a inteligência e as aptidões da criança lhe permitirem
tirar dele um proveito real.

O conjunto dos recursos sociais deve, além disso,
dar a todos a garantia material mínima da existência.
Não é possível que um único ser humano morra de privações
numa sociedade em que a prodigiosa acumulação dos produtos
da ciência e do trabalho universal assegura tamanho supérfluo aos mais felizes.

Não preciso dizer que essa garantia da vida não se trata
de dá-la ao homem diminuindo nele sua liberdade de homem;
não se trata de fazê-lo viver sem trabalhar, se ele pode trabalhar;
trata-se apenas de fazê-lo viver quando ele não pode trabalhar —
isto é, quando é inválido, quando chegou a um estado de incapacidade
que já não lhe permite obter por si mesmo o necessário à vida;
quando está, segundo a fórmula do Conselho Superior
da Assistência Pública, na impossibilidade física de viver por si.
Nesse caso, o dever de todos é assegurar-lhe
esse primeiro e último dos bens: a vida material.

Mas a vida intelectual e material ainda está à mercê
de um número considerável de riscos que são, em grande parte,
obra da própria sociedade: tais são os acidentes de trabalho
de que tanto se tem falado; tal é também o desemprego,
que, é preciso reconhecer, é um risco social em grande número de casos,
pois nove vezes em dez um homem deixa de trabalhar
por causa das condições gerais do mercado — isto é,
por circunstâncias independentes de sua vontade
e mesmo por fatos que ele ignora completamente.

Senhores, pedimos que todos esses riscos involuntários sejam assegurados,
e pedimos que cada um contribua, em razão do proveito
que ele próprio tirou do instrumental social,
com sua parte equitativa no conjunto dos recursos necessários
para dar a cada um a garantia contra todos os riscos sociais.

Se cada um de nós paga assim sua justa quota-parte
pela instrução, pela
assistência, pelo seguro de todos, cada um de nós terá,
na medida do possível, quitado sua dívida perante todos;
e cada um de nós terá contribuído para colocar, tanto quanto possível,
todos os homens — não numa situação de igualdade absoluta
(já dissemos e repetimos que as desigualdades naturais
impedirão sempre a igualdade material absoluta) —,
mas naquilo que chamamos uma igualdade de valor social;
isto é, teremos aproximado todos os homens do ponto
em que poderão contratar livremente uns com os outros,
sem outra desigualdade além daquela que não depende
da vontade humana fazer desaparecer.

Não é uma solução mesquinha. Não dissimulei as dificuldades
que ela comporta; ao contrário, insisti nelas.
Disse que era impossível fazer a conta individual
de cada homem; mas é certo que há uma conta a fazer.
Façamos a conta geral e peçamos a todos que paguem a todos,
já que não sabemos o que cada um, em particular,
deve a cada um.

Se não podemos estabelecer a conta individual
de nosso crédito e de nossa dívida para com cada semelhante,
podemos ao menos mutualizar, por assim dizer,
o conjunto de nossos créditos e de nossas dívidas:
1º criando uma espécie de tesouro comum,
onde cada um depositará o que deve ao conjunto dos outros homens,
isto é, o aluguel do uso que faz do instrumental universal —
aluguel calculado segundo uma lei de progressão
que corresponda à realidade de seus proveitos;
2º admitindo, para cada homem, o direito de tirar desse tesouro comum
sua parte mínima de crédito contra o conjunto dos outros homens,
isto é, os meios de instruir-se e de desenvolver sua espécie,
de escapar a privações mortais, de se assegurar contra todos os riscos
que a própria sociedade, por sua organização ainda injusta,
faz pesar sobre eles; em outras palavras,
os meios de viver como associado livre
na sociedade do trabalho e da troca universais.

Senhores, creio ter explicado agora por que empreguei
a palavra «dívida».

Essa palavra, como veem, tem, em meu pensamento,
um sentido menos filosófico e mais verdadeiramente jurídico
do que acreditava nosso colega Buisson.
Que ele me permita dizer que não é porque
não se pode fazer a conta de uma dívida
que ela deixa de ser juridicamente devida.
Há circunstâncias que não permitem fazer a conta de uma dívida.

Os tribunais, a todo momento, decidem sobre a validade de um crédito
e remetem para uma data ulterior a fixação de seu montante;
é assim que as despesas de um processo são atribuídas
à carga de uma parte, ficando o valor a ser, como se diz, «fixado por cálculo».

Nossa dívida para com todos os homens existe, embora não possamos
fazer o acerto com cada um deles. O que temos de fazer
é pagá-la na medida do possível.

Pagando à sociedade o que nos é possível pagar
para que ela assegure a cada um o mínimo do que pode lhe ser devido,
aproximar-nos-emos da solução do problema. Aproximar-nos-emos apenas;
e proclamo bem alto — como disse ao começar —
que isso não resolve o problema por inteiro:
o problema da sociedade perfeita é eterno, porque todo objetivo
de perfeição é infinito.

Mas, se o objetivo está no infinito, a humanidade tem o dever
de caminhar sem cessar em sua direção: as gerações atuais
não poderão atingi-lo; que importa,
se deixam a seus sucessores a possibilidade
de dele se aproximar cada vez mais,
colocando exatamente os marcos no caminho que deve conduzir até ele?

Lembrem-se, senhores, daquele pequeno primor de Tolstói: *Senhor e Servo*.

É noite, inverno, no meio das estepes; a neve cobre o solo,
e o viajante tateia na escuridão dessa noite negra
sobre essa superfície branca, sem jamais encontrar
um marco que lhe indique o caminho.

Pois bem: parece-me que, há séculos, a humanidade é como esse viajante
à procura de seu caminho. Coloquemos, então, um marco na estrada
que ela percorreu; assinalemos com força o ponto a que chegamos.
Creio que temos um ponto fixo, uma noção certa:
a solidariedade dos homens e a dívida social de cada um de nós.

Se soubermos colocar bem esse marco ao longo do caminho
e fazê-lo ser visto por nossos sucessores,
não teremos perdido nosso dia! (Aplausos.)

TRÉLAT — Não se pode aplaudir o bastante,
não se pode admirar o bastante a admirável lição nacional,
patriótica — ou como queiram — que o Sr. Léon Bourgeois acaba de nos dar.
Estou convencido de que o Sr. Buisson sente absolutamente o mesmo que eu;
ele não mo disse, mas tenho certeza de que está conquistado
e tomado como eu.

Apenas, creio que o Sr. Léon Bourgeois não compreendeu o Sr. Buis…

… Não conversei com ele; mas, em todo caso, creio que temos
ambos a mesma opinião.

O senhor chega, Sr. Bourgeois, à única conclusão possível:
não são nem o Estado, nem um Parlamento, nem Parlamentos —
não direi quem — que resolverão a questão (pois o senhor diz
que ela jamais será resolvida completamente),
mas que indicarão a solução. O senhor diz: é a educação.

Mas nossos pais nos ensinaram um dever, e não uma dívida.
A palavra «dívida» é pequena demais. Por que abandonar
a bela palavra «dever»? Creio que foi isso que o Sr. Buisson quis dizer.

UM MEMBRO — Dever e dívida são a mesma coisa.

TRÉLAT — Não, não é a mesma coisa. É a mesma coisa
no pensamento do Sr. Bourgeois, disso estou convencido.
Mas a palavra «dever» é mais forte do que a palavra «dívida».
Um dever é mais do que uma dívida.

LÉON BOURGEOIS — «Dever» é o infinitivo de que «dívida» é o substantivo! (Risos.)

TRÉLAT — «Dever» é o superlativo de que «dívida» é o diminutivo!
(Novos risos.)

Pessoalmente, aliás, eu não tinha nada a dizer,
a não ser que eu gostaria que meu aplauso ao discurso do Sr. Bourgeois
fosse feito com quatro mãos.
Quando o Sr. Bourgeois me disser para empregar a palavra «dívida»,
eu empregarei a palavra «dever», servindo às suas ideias,
e creio que ele não me levará a mal. (Risos e aplausos.)

O PRESIDENTE — A palavra está com o Sr. Buisson.

BUISSON — A segunda explicação que o Sr. Bourgeois nos deu
é tão admirável e tão eloquente quanto a primeira,
mas não está inteiramente de acordo com ela.

No magnífico apêndice que o senhor acrescentou ao seu discurso,
Sr. Bourgeois, o senhor acaba de nos mostrar o que a sociedade deve;
mas essa é uma questão completamente diferente.

O senhor fez, sobre a dívida social, um trabalho admirável,
que arrancou os aplausos do Sr. Trélat; mas a dívida social
não é a dívida do indivíduo!

LÉON BOURGEOIS — É a dívida de cada um para com todos!

BUISSON — É a dívida da sociedade para com os indivíduos.
Creio que é muito importante não suprimir a oposição
dessas duas dívidas: a dívida do indivíduo e a dívida da sociedade.
O indivíduo e a sociedade estão

em certa relação — como o senhor declarou — infinitamente complexa.
O senhor mesmo é o primeiro a renunciar a colocar esses dois termos
numa espécie de equação matemática.

Mas parece-me que é preciso saber se o senhor quer — ao empregar
a palavra «dívida» — impor ao indivíduo uma dívida para com a sociedade
ou se quer lembrar à sociedade o que ela deve ao indivíduo.

LÉON BOURGEOIS — Creio que há um mal-entendido.
Eliminei da discussão a noção de um Estado com existência particular
e distinta dos homens; e a dívida de que falo é a dívida de cada um dos
homens para com aquele que tomamos, num dado momento,
como o sujeito sobre o qual vamos deliberar.

Tomo o sujeito A, por exemplo, e examino sua situação
na troca de serviços que ocorreu entre ele e cada um dos outros homens.
Mas, reciprocamente e necessariamente, B, C, D, Z
encontram-se na mesma obrigação em relação a todos,
e é da reciprocidade das dívidas de cada um para com todos
que nasce precisamente a solidariedade.

Então, retomando um deles, digo que é preciso que ele quite
sua dívida para com os outros; mas todos os outros
devem quitar suas dívidas para com ele.

É por isso que preconizo a criação de um conjunto
de instituições sociais que garantirão o indivíduo
contra os riscos da vida.

…

O PRESIDENTE — Se ninguém mais pede a palavra,
creio que poderíamos votar as diferentes proposições
do Sr. Léon Bourgeois. (Assentimento.)

Dou nova leitura dessas proposições:

«A solidariedade natural é um fato.
A justiça não será realizada na sociedade enquanto cada um dos homens
não reconhecer a dívida que, pelo fato da solidariedade, pesa sobre ele.»

LÉON BOURGEOIS — Para dissipar todo mal-entendido,
creio que poderíamos substituir as palavras «pesa sobre ele»
por «pesa sobre todos». (Muito bem! muito bem!)

O PRESIDENTE — Diríamos então:
«… que, pelo fato da solidariedade, pesa sobre todos.» (Assentimento geral.)

Eu continuo:

«Essa dívida é o encargo prévio da liberdade humana.
É com a liberação da dívida social que começa a liberdade.»

BUISSON — O senhor acha que se pode votar o teor desta proposição?

LÉON BOURGEOIS — Apresentei essas proposições
apenas como conclusões de meu relatório.

O PRESIDENTE — Pela sua orientação, as proposições do Sr. Bourgeois
dão a quase todos nós grande satisfação,
e creio que haveria vantagem em sair de nossas discussões de hoje
um texto preciso.

BUISSON — Se esse texto for posto em votação,
sou obrigado a fazer certas reservas.
Ao votar a proposição do Sr. Bourgeois, temo que pareça
que estamos desautorizando as ideias fundamentais
da filosofia liberal e da Revolução Francesa.
Certamente não é essa a intenção do Sr. Bourgeois, nem de ninguém aqui;
mas não deixa de ser verdade que a proposição, assim redigida,
poderia fazê-lo supor.

A substituição da palavra «dívida» pela palavra «dever»
parece-me um recuo. «Dever» é muito mais claro
e mais verdadeiro do que «dívida».
O dever, para o indivíduo, é o reconhecimento de uma dívida
que ele não pode medir — e foi precisamente isso que o Sr. Bourgeois
nos explicou quando disse que esse cálculo não podia ser feito com exatidão.
Abandonar a palavra «dever», que é muito clara e muito imperativa,
para colocar em seu lugar as palavras «dívida social»,
confesso que me parece mais recuar do que avançar.

O Sr. Bourgeois disse, de outro lado, numa excelente explicação
que nos deu há pouco: as palavras «liberdade, igualdade, fraternidade»
são muito belas; mas há uma palavra que as resume
ou as completa: «solidariedade».

Lamento estar, nesse ponto, ainda com uma grande dúvida.
Não creio que a palavra «solidariedade» substitua
ou se iguale a qualquer das três palavras de nossa divisa:
liberdade, igualdade, fraternidade.
Creio, antes, que ela embaralha uma questão
que essas três palavras esclareceram.

As palavras liberdade e igualdade indicam as duas primeiras condições
do indivíduo, e a palavra fraternidade talvez diga mais,
para o indivíduo, do que a palavra solidariedade.

Temo que, ao substituir «solidariedade» por «fraternidade»,
caminhemos contra nosso objetivo.
A solidariedade foi muito bem conhecida pelas repúblicas antigas;
Atenas e Roma conheceram a solidariedade,

mas não conheceram de modo algum a liberdade, a igualdade e a fraternidade.
Nós temos essas três palavras e elas são extremamente explícitas.
Aceito que nos digam, por uma explicação de certo modo científica,
que essas três palavras repousam sobre um fundo comum,
que é a solidariedade; isso não me basta.

Estou pronto a votar a primeira proposição;
mas, quanto às outras, digo que é com grande dúvida
e com grande pesar que verei riscar a palavra «dever»
e a palavra «fraternidade» para substituí-las
por palavras menos claras e menos justas.

LÉON BOURGEOIS — Não se trata de riscar nada
da fórmula dada pela Revolução Francesa.
Se eu pudesse resumir em quatro palavras minha opinião, diria isto:
a Revolução fez a Declaração dos Direitos;
trata-se de acrescentar-lhe a Declaração dos Deveres.

É nisso que se resume todo o esforço que queremos fazer.
Deixo de lado a questão das palavras «dever» e «dívida»,
que não é uma questão de fundo, mas apenas uma questão de forma.
Digo: a Declaração dos Deveres deve completar
a Declaração dos Direitos.

A Declaração dos Deveres nasce do fato de solidariedade
que liga os homens.

A solidariedade natural é injusta.
O objetivo é precisamente corrigir a injustiça dessa solidariedade natural
pela aplicação dos princípios de justiça
na troca de serviços entre os homens.

Não queremos de modo algum fazer desaparecer
as palavras «liberdade, igualdade, fraternidade»
do frontão de nossos edifícios; nós as mantemos energicamente;
mas trata-se de completá-las acrescentando a elas a palavra solidariedade.

JULES PAYOT — Não posso me associar ao desejo do Sr. Buisson,
que gostaria de suprimir a palavra «solidariedade»,
e eis por quê: é que, na realidade, introduziu-se
na consciência francesa — e europeia também —
um elemento verdadeiramente novo, diferente da antiga fraternidade;
e é justamente essa introdução de um elemento novo
que o Sr. Bourgeois, com convicção muito sincera,
nos confessava há pouco.

Esse elemento novo precisa necessariamente
ser designado por uma palavra nova.
A palavra fraternidade, tendo já um sentido bastante vago,
não pode bastar para exprimir esse sentimento novo.
Por isso, creio que a palavra solidariedade,
designando algo inteiramente novo,
deve ser mantida em todas as nossas proposições. (Aplausos.)

GOUFFÉ — Se, pelo fato do nascimento, cada indivíduo contrai
uma dívida para com a coletividade, importa observar à massa
dos trabalhadores que essa dívida pesa sobretudo sobre os afortunados,
sobre aqueles que têm uma situação superior à deles;
importa precisar bem que essa dívida deve ser proporcional —
progressiva, se quiserem — à situação social do indivíduo na coletividade.

Parece-me que se poderia muito bem acrescentar à ideia de dívida
a ideia de que a dívida social contraída pelo indivíduo
é proporcional — ou progressiva, se preferirem —
segundo a situação do indivíduo na coletividade;
e que, por conseguinte, aquele que possui terá naturalmente
uma dívida muito mais pesada do que aquele que nada tem.
Dessa forma, quando os operários lerem esse texto,
verão bem qual é o nosso pensamento.

E essa palavra «solidariedade», eu desejaria
que se pudesse colocá-la em primeiro lugar,
porque, teoricamente e de fato, ela precede tudo
e é dela que nasce toda sociedade.

A palavra «fraternidade» será sempre
o complemento necessário de toda fórmula social verdadeiramente humana;
mas ela corresponde a um sentimento,
não a uma organização legal.
Ela indica o complemento que o sentimento humano
sempre pedirá para acrescentar a toda convenção social.

Haverá sempre, em todas as instituições humanas,
uma parte jurídica, em que as obrigações de cada um
para com os outros serão definidas, determinadas e sancionadas;
mas haverá também, para além das obrigações jurídicas
sancionadas pelas leis, uma parte — ao contrário —
de obrigações puramente morais,
que nenhuma sanção legal poderá jamais determinar.
Essa parte é a da fraternidade.

Permaneceu-se tempo demais na ideia de que, uma vez assegurados
aos homens os direitos estritos de liberdade e igualdade,
não havia mais a cumprir em relação a eles
senão um dever puramente moral,
correspondente a uma espécie de inclinação
de benevolência recíproca entre os homens.

Creio que podemos chegar a dizer
que há entre eles uma verdadeira causa
de obrigações recíprocas, mútuas
e suscetíveis de sanção;
essa causa nós a reconhecemos
e estamos prontos a quitar as obrigações que ela nos impõe.

Eis por que pronunciei a palavra «solidariedade»;
eis por que digo que, definindo-lhe as leis,
longe de destruir em nada a obra da

Revolução, a ela acrescentaremos alguma coisa;
confirmamos seus princípios e seus sentimentos,
mas afirmamos que, entre os deveres que decorrem desses princípios,
há uma parte mais precisa, mais rigorosa
e que pode ser sancionada pela sociedade. (Aplausos.)

LÉON BOURGEOIS — Para lhes dar satisfação,
propusemos colocar a palavra «todos» no lugar da palavra «ele»,
que estava na fórmula primitiva. Poderíamos dizer, se quiserem:

«A justiça não será realizada na sociedade enquanto cada um dos homens
não reconhecer a dívida que, pelo fato da solidariedade,
pesa sobre todos e deve ser quitada por cada um.»

GOUFFÉ — Talvez se pudesse dizer simplesmente:
«… pesa sobre todos em graus diversos.»

Sou professor primário em Paris, em Montmartre;
também faço conferências,
e creio que só teremos êxito
quando tivermos dissipado toda ambiguidade.

UMA SENHORA — Essa fórmula me parece extremamente precisa
e capaz de dissipar toda ambiguidade.

LÉON BOURGEOIS — De minha parte, não faço nenhuma objeção,
pois é exatamente esse o nosso pensamento.

O PRESIDENTE — É impossível que essa fórmula,
que não é um texto de lei,
dê satisfação a todo mundo;
basta que sua orientação corresponda ao desejo da assembleia.

KOWNACKI — O Sr. Buisson exprimiu um escrúpulo.
Exprimo um segundo e peço uma explicação ao Sr. Bourgeois,
dirigindo-me ao homem de Estado.

O Sr. Bourgeois, na comunicação que nos fez,
falou do papel do Estado de um modo muito atenuado,
o que, de minha parte, me inquietou um pouco.

O senhor nos disse: quando tivermos pago à sociedade
a dívida que contraímos para com ela,
poderemos gozar de nossa liberdade.
Mas em que momento essa dívida estará paga?
Quando tivermos realizado um conjunto de instituições
que o senhor enumerou.

Mas esse conjunto de instituições, quem o realizará?
Evidentemente, não seremos nós, enquanto individualidades;
seremos nós, enquanto coletividade;
será, portanto, o Estado — o Estado que representa
a consciência social, que representa a justiça social.

Peço então ao Sr. Bourgeois que nos diga
como ele entende o papel do Estado
para chegar à rea…

lização das reformas que ele indicou;
como ele entende o papel do Estado
para realizar o meio humano em que cada um
possa gozar de seus direitos.

LÉON BOURGEOIS — O Sr. Kownacki toma a palavra «Estado»
sob dois pontos de vista diferentes.
Permita-me dissipar a pequena contradição
em que o senhor cai.

Eu disse que o Estado não é um ser distinto dos homens,
possuindo uma autoridade própria que lhe permita impor-nos
suas condições; e que, por conseguinte,
não podemos admitir que a lei social
seja outra coisa senão a lei a que consentimos juntos.

São os homens que contratam para com os homens.
Não é o Estado que, em virtude de uma autoridade superior
cuja origem e natureza não percebemos,
dita leis aos homens; não é ele que pode intervir
nos contratos de troca para determinar como trocaremos,
em que condições e a que preço.

O Estado é simplesmente o órgão de ação comum
criado pelos próprios homens,
ao qual os homens delegam a execução
de sua própria vontade;
a lei é apenas a expressão dessa vontade mútua.

O que quisemos afastar pura e simplesmente
foi a noção de um ser autoritário,
de um ser superior que pudesse impor-nos sua vontade
e regular, fora de nosso consentimento,
as condições de nossa vida. (Aplausos.)

UM MEMBRO — Peço a palavra para acrescentar uma simples palavra.
(À votação! — Fale! fale!)

Para satisfazer ao Sr. Buisson e aos que possam partilhar
seus escrúpulos, pergunto se não seria possível
colocar, nas conclusões do relatório apresentado pelo Sr. Bourgeois,
a palavra «dever» ao lado da palavra «dívida»,
e a palavra «fraternidade» ao lado da palavra «solidariedade»,
sendo a solidariedade, em suma, apenas a fraternidade em ação.

O PRESIDENTE — As conclusões do Sr. Bourgeois,
tendo em sua redação certo tom pessoal
e exprimindo as ideias particulares do autor,
não podem, naturalmente, satisfazer a todo mundo;
podem não responder de modo absoluto
ao pensamento de cada membro do Congresso.
Assim, talvez pudéssemos votar
apenas sobre a orientação geral dessas conclusões.
(Movimentos diversos.)

Ou o Congresso prefere votar
o texto mesmo das proposições?

VÁRIOS MEMBROS — Pedimos que a votação ocorra
sobre o texto integral.

VÁRIOS OUTROS MEMBROS — Apenas sobre a orientação geral.

O PRESIDENTE — Como a opinião da assembleia
está dividida sobre essa questão,
vou consultar o Congresso
para saber se ele pretende votar
o texto das proposições
ou apenas a orientação, o espírito geral dessas conclusões.

(O Congresso, consultado, decide
que a votação ocorrerá sobre o texto das proposições.)

O PRESIDENTE — Em consequência, vou colocar em votação
as diferentes proposições contidas
nas conclusões do Sr. Bourgeois.

BUISSON — Peço que as proposições sejam colocadas
em votação uma após a outra.

SRA. H^{lle} MEYER — A palavra solidariedade talvez seja um pouco vaga.
Peço que se coloque na proposição: solidariedade paterna ou materna?
(Movimento.)

Talvez se possa discutir isso. Mas a quem incumbe a dívida…

O PRESIDENTE — Eis a primeira proposição:

«A solidariedade natural é um fato.
A justiça não será realizada na sociedade
enquanto cada um dos homens não reconhecer
a dívida que, pelo fato da solidariedade, pesa sobre todos.»

Propôs-se há pouco acrescentar as palavras: «em graus diversos».
O Congresso quer aceitar esse acréscimo? (Assentimento.)

«… pesa sobre todos em graus diversos.
Essa dívida é o encargo prévio da liberdade humana.
É com a liberação da dívida social que começa a liberdade.»

Coloco essa proposição em votação.

(A proposição, posta em votação, é adotada.)

O PRESIDENTE — Eis a proposição seguinte:

«A troca de serviços, que forma o nó de toda sociedade
e o objeto do quase-contrato social,
não pode ser equitativa se essa dívida não for…

quitada por cada um dos contratantes,
se não em relação a cada um em particular,
ao menos em relação a todos.»

LÉON BOURGEOIS — Trata-se da organização mútua,
social, necessária antes do contrato de trabalho.

BUISSON — Essa redação implica que a dívida é paga por cada um!
Não é esse o seu pensamento. A dívida não é paga por cada um!

LÉON BOURGEOIS — Cada homem paga, em graus diversos,
sua contribuição.

BUISSON — A dívida social não será paga por mim,
por exemplo, pessoalmente, nem diretamente,
nem em relação ao indivíduo nem em relação à sociedade.
Minha dívida social consistirá em eleger deputados
que façam leis de previdência, de beneficência etc.
Mas não sou eu que pagarei diretamente minha dívida.

LÉON BOURGEOIS — Pela sua contribuição ao conjunto
das demais contribuições sociais,
o senhor resgata a dívida particular
que pode dever para com a sociedade.

UM MEMBRO — Para ser mais preciso, poder-se-ia dizer:
por cada um dos contratantes, segundo suas faculdades.
(Muito bem! muito bem!)

LÉON BOURGEOIS — Perfeitamente.

O PRESIDENTE — Coloco em votação a proposição,
com o acréscimo proposto:

«A troca de serviços, que forma o nó de toda sociedade
e o objeto do quase-contrato social,
não pode ser equitativa
se essa dívida não for quitada
por cada um dos contratantes, segundo suas faculdades,
se não em relação a cada um em particular,
ao menos em relação a todos.»

(Adotada.)

A este parágrafo se vinculam
os meios propostos para quitar a dívida social,
contidos no relatório à página 90.
O Sr. Léon Bourgeois, para manter em seu trabalho
seu caráter teórico, não os relembrou
nas conclusões; mas, como entram
no programa prático, devem ser anexados aqui.

[6] O meio de assegurar a equidade do contrato social
pela compensação da dívida pode ser resumido
em três termos principais:

1º Seguro contra a falta de cultivo das faculdades individuais.
Que a instrução seja oferecida gratuitamente a todos
em condições tais que todos

possão, de fato, dela se beneficiar,
e não apenas no grau primário,
mas até o ponto em que a aptidão intelectual
de cada um lhe permita realmente aproveitá-la.

Passamos à outra proposição:

«As leis devem excluir toda desigualdade
de valor social entre os contratantes;
devem também, na medida do possível,
dar ao esforço de cada um o apoio da força comum
e garantir a cada um contra os riscos da vida comum.»
(Adotada.)

«Mas nenhuma disposição legislativa é suficiente
para estabelecer a conta
e assegurar o pagamento exato da dívida social.»

«É preciso, em todos os atos da vida,
o consentimento de cada um de nós.»

«Estar pronto a consentir, em todos os seus atos,
o pagamento da obrigação social
é ser verdadeiramente um associado
da sociedade humana, um ser social.»

«O objeto da educação é criar em nós o ser social.»
(Adotada.)

LÉON BOURGEOIS — Sou profundamente grato
ao Congresso por ter querido, por seus votos,
confirmar minhas proposições. (Aplausos.)

O PRESIDENTE — A ordem do dia estando esgotada,
a sessão está encerrada.

V.3 Discurso de encerramento
no Congresso de Educação Social em 1900.

LÉON BOURGEOIS, presidente — Senhoras e senhores,
ainda que nosso Congresso não tivesse tido outro resultado
senão o de ter provocado as palavras que acabaram de aplaudir
e de ter determinado, por conseguinte,…

2º Seguro contra as incapacidades naturais.
Que a vida material seja assegurada
aos que, como a criança, o inválido ou o velho,
estão na impossibilidade de a assegurar por si mesmos.

3º Seguro contra os riscos sociais.
Que todos os membros da sociedade
sejam garantidos mutuamente
contra os riscos sociais (acidentes, desemprego involuntário etc.).

… nos espíritos inquietos — necessariamente inquietos — de camaradas de nosso colega,
o movimento de simpatia e de confiança do qual, com tanta lealdade e benevolência,
ele acaba de se fazer intérprete, nosso trabalho não teria sido inútil
e nosso tempo não teria sido perdido. (Aplausos.)

É que, com efeito, o que nosso Congresso primeiro pôs em evidência
foi a possibilidade de fazerem-se encontrar no mesmo terreno,
numa boa vontade comum, homens pertencentes ao que se chama
— erroneamente — as diferentes classes da sociedade,
pertencentes, na realidade, às diferentes condições sociais.

Vimos operários vindos de diferentes pontos da França,
pertencentes às opiniões mais avançadas, partidários
dos sistemas econômicos e sociais mais diversos,
até mesmo dos mais revolucionários, vir aqui discutir —
pacificamente, aliás — com os representantes do ensino público
em todos os graus, com homens pertencentes, como dizia há pouco
nosso relator-geral, o Sr. Mabilleau, às opiniões mais opostas,
com comerciantes, artistas, sábios, administradores —
em suma, com homens pertencentes a todas as ordens
da atividade humana.

Pois bem: isso, ter reunido num mesmo ponto,
ao longo de uma série de discussões de boa fé, corteses e pacíficas,
homens que estão habituados, com demasiada frequência,
a se ignorar e, por conseguinte, a se desconhecer,
já era fazer obra de paz e de solidariedade.
(Novos aplausos.)

Além disso, podemos dizer que a ideia superior,
ao mesmo tempo filosófica e política, de uma justa solidariedade
a estabelecer entre os homens — que inspira os promotores deste Congresso
e para cujo estudo eles tomaram a iniciativa destas discussões —,
podemos dizer que essa ideia, por essas próprias discussões,
ganhou singularmente em precisão, em clareza, em extensão, em profundidade.

Ela ganhou, talvez menos pela novidade das perspectivas teóricas
apresentadas aqui por uns ou por outros,
do que pelas numerosas constatações de fatos convincentes
citados em nossos relatórios e em nossos debates: o que nos impressionou a todos
foi o grande número de aplicações já feitas da ideia de solidariedade,
de suas realizações parciais e já fecundas,
que se produziram nestes últimos anos,
antes mesmo que essa ideia

geral tivesse ela própria sido claramente formulada
e, por assim dizer, se tornado consciente
para as inteligências mais bem dispostas.

Acontece que o instinto profundo da própria humanidade —
esse instinto feito de justiça e de bondade,
que anima todos os que se ocupam das obras sociais —
os havia levado, em todos os pontos do mundo,
a realizar já, parcialmente, é verdade,
mas de modo sensível e apreensível, em obras muito diversas,
as próprias ideias de cujo sentido profundo,
da verdade geral e do alcance distante
tentamos aqui extrair a essência. (Aplausos.)

Que fizeram, senão preceder, preparar, justificar nossa obra,
esses mestres do ensino de que o Sr. Mabilleau
lhes recordava há pouco — seja pelos relatórios a nosso Congresso,
seja pelos trabalhos pessoais?

Que fizeram os mestres de nosso ensino superior
quando, há alguns anos, quiseram enfim orientar
os estudos superiores de ciência e de filosofia
para os objetos públicos e sociais?

Que fizeram, esses mestres do ensino superior,
quando, renunciando a considerar a ciência,
a filosofia, as mais altas especulações do espírito
como a partilha — o privilégio — de alguns,
procuraram abrir seu ensino a todos e desceram de sua cátedra
para ir, nos cursos de adultos, nas universidades populares,
distribuir com mãos cheias, amplamente, o dom
de tudo o que puderam conquistar de verdades
sobre a natureza e sobre o homem
pelo esforço de sua ciência e de sua meditação?
(Vivos aplausos.)

Que fizeram os mestres de nosso ensino secundário
quando se associaram, eles também, em quase todas as cidades
e mesmo em muitos vilarejos — pode-se dizê-lo agora,
pois o movimento ganhou todos os departamentos —
à mesma obra pós-escolar?

Que fizeram esses professores quando, cada um em sua pequena escola,
deram espontaneamente o novo ensino da moral social?
Sabendo que já não tinham o direito de apoiar-se
em tal ou tal ideia imposta de antemão
por uma autoridade política ou religiosa,
buscaram, de boa fé, com paixão crescente,
em si mesmos, no fundo de sua consciência pessoal,
as regras dessa moral comum
que tinham a missão de comunicar a essas crianças.

Que fizeram assim todos esses valentes mestres primários
senão elaborar, por assim dizer, cada um por si, cada um em sua casa,
todo o programa de solidariedade social
que tentamos hoje constituir publicamente e para todos?
(Longos aplausos.)

E que fizeram, por sua vez, todos esses operários,
todos esses trabalhadores — talvez ainda mais meritórios do que os demais —
quando constituíram todas essas sociedades,
todas essas associações que passamos em revista,
essas mutualidades, essas cooperativas, esses sindicatos,
nos quais, ainda obscuramente, com dificuldades de todos os dias
e com inevitáveis ignorâncias,
procuravam fazer participar seus camaradas — os que os cercavam —
ao mesmo tempo que eles próprios, do bem social?

Eles tinham — eu o dizia — mais mérito do que ninguém,
porque, para eles, já não se tratava apenas
de um ensinamento pela palavra,
mas de um exemplo a dar por seus atos,
por sua própria vida: era preciso, ao mesmo tempo,
ganhar o pão cotidiano e ensinar o dever social;
tratava-se de fazer de seu modesto instrumento
de trabalho pessoal o instrumento de libertação universal.
(Salva de aplausos.)

O que fizeram todos, senão — repito — preparar
e justificar a obra de nosso Congresso?

Isso é admirável e mostra como o caminho nos será fácil
se quisermos sinceramente ter confiança no homem,
no que há de bom — de realmente bom — no homem.

Nosso colega o dizia há um instante: basta muitas vezes
terem-se visto, terem-se encontrado
para que caiam as desconfianças;
aqui, não preciso dizê-lo,
nenhum de nós persegue um pensamento pessoal ou político;
isso seria abaixo do que fazemos aqui, abaixo de nossa obra.
(Aplausos.)

Um mesmo e único pensamento nos reuniu e nos inspira:
agir como homens em favor de todos os homens.

Tenhamos confiança, e as resistências egoístas se enfraquecerão,
as barreiras que nos opõem cairão;
e, no caminho, as grandes pedras
que ainda obstruem nossa marcha
se quebrarão sob nossos esforços e cairão
em um pó no qual teremos orgulho
de deixar a marca de nossos passos.
(Vivos aplausos.)

Senhores, desde hoje acreditamos poder dizer que o nosso

Congresso terá um amanhã.

Espero, antes de tudo, que ele tenha um amanhã
em outros congressos onde sua obra será retomada e continuada.
Certamente todos concordarão
que será preciso, periodicamente,
reunir assembleias semelhantes à nossa,
convocar nelas, com todos vocês — trabalhadores da primeira hora —,
o maior número possível de novos aderentes,
inscrever na ordem do dia
as numerosas questões de aplicação
necessariamente deixadas de lado neste primeiro Congresso,
porque ainda são insuficientemente estudadas
e talvez até insuficientemente previstas.
É próprio de uma doutrina fecunda
multiplicar incessantemente esses problemas
e mostrar que sempre há algo mais
a tentar em direção ao bem. (Aplausos.)

Mas, deste primeiro Congresso, eu posso afirmar
que algo ficará.

Antes de tudo, um equívoco —
ao qual se fez alusão várias vezes
durante nossas discussões —
está definitivamente dissipado.

Eu ficara, outro dia, muito impressionado com uma coisa:
ao discutir esta questão da dívida social
(era o termo que eu empregara)
ou da obrigação social (segundo a expressão adotada pelo Congresso),
aprendi que essa ideia de uma dívida de cada um para com todos
inquietava precisamente um certo número de trabalhadores,
porque suspeitavam, por trás dela,
algum projeto de acrescentar
uma carga nova às que já suportavam.

Fico muito feliz que as discussões que tivemos
tenham dissipado claramente essa inquietação:
elas puseram em evidência
o que chamamos responsabilidade mútua
e, portanto, a reciprocidade da dívida.

Essa dívida é, pela natureza das coisas, comum a todos;
mas é, de fato, na organização social atual,
muito desigualmente paga por uns e por outros.

O que se trata não é de fazê-la pagar
àqueles que, todos os dias, sem repouso,
a pagam com seus esforços, seu trabalho, seu sangue e sua vida;
trata-se, ao contrário, de fazê-la pagar
àqueles que, não tendo precisado fazer esforço
para ter não apenas o necessário,
mas o supérfluo da vida,
consideram que gozam livremente desse necessário
e desse supérfluo sem dever nada a ninguém.
(Longos aplausos.)

É o instrumento da justiça reparadora
que se trata, ao contrário, de

criar e pôr nas mãos, não do Estado —
agindo por via de autoridade
e impondo arbitrariamente aos homens
as condições da existência social —,
mas nas mãos de todos os homens
que consentem voluntariamente
no pagamento da dívida comum. (Aplausos.)

Em suma, senhores, todas as nossas discussões
levaram a reconduzir as relações necessárias de justiça
à noção de um contrato de troca de serviços
entre associados solidários,
em que cada um se encontra numa situação tal
que possa trocar de lugar no contrato
sem outros desvantagens
senão aquelas que resultam
da inevitável desigualdade natural.

E é num tal contrato — e somente nele —
que poderá manifestar-se e realizar-se
essa ideia que é a ideia suprema, definitiva,
para a qual todos igualmente tendemos:
a ideia de uma consciência comum entre os homens.

Todo o objeto de uma educação verdadeiramente social
está neste ponto: determinar o consentimento dos homens
ao justo contrato de troca de serviços,
a esse contrato ao qual consentiria
uma consciência comum entre todos.

Para isso, é preciso habituar os homens
a não discutir seus direitos e seus deveres
senão colocando-se, sucessivamente,
no ponto de vista da situação dos outros;
habituá-los a colocar-se — sobretudo quando raciocinam
sobre a própria situação —
no ponto de vista daqueles
que não têm uma situação igual à sua.

Nas discussões do contrato de trabalho, por exemplo,
é preciso obter do patrão
que ele queira sair um instante de seu gabinete,
entrar na oficina, pôr-se à bancada,
trabalhar ali ele mesmo;
que consinta em se considerar, por alguns instantes,
como um de seus operários;
que, revelando-se pelo pensamento do jaleco ou da blusa,
ele represente exatamente
o esforço, os encargos, as privações,
as raras e medíocres satisfações daquele,
e se pergunte o que pensaria,
o que consentiria
e o que reclamaria
se estivesse nessa situação inferior.
(Aplausos prolongados.)

Mas é preciso obter do mesmo modo do operário
que ele, por sua vez,
mude de situação pelo pensamento,
meça as responsabilidades particulares,
os trabalhos de outra natureza
que o patrão necessariamente tem a seu cargo,
o esforço que lhe foi preciso
para conduzir uma grande empresa,
as qualidades de administração
que é obrigado a mostrar,
os riscos a que

está exposto;
que queira levar em conta também
as necessidades gerais da indústria,
as condições em que os produtos
são trocados através do mundo;
que compreenda como a greve,
a prova econômica — qualquer que seja —
pode ter repercussão sobre a indústria inteira
e, por contragolpe, sobre ele próprio.

Se o patrão se colocou assim no ponto de vista do operário,
se o operário, por sua vez, se colocou no ponto de vista do patrão,
o que acontece por isso mesmo?
É que, num dado momento, eles necessariamente pensaram em comum;
é que, nesse momento, sua consciência se tornou comum,
e o ato que realizarão então
responderá ao mesmo tempo
à ideia de justiça de um e de outro;
será o ato social conforme
à ideia de justiça comum a todos. (Aplausos.)

Senhores, chegamos assim, naturalmente,
a uma outra ideia — corolário e consequência da primeira.
Por uma lei profunda das coisas —
é a própria natureza das coisas,
como dizia há pouco o Sr. Mabilleau,
e não o nosso pensamento pessoal que conduz o mundo —,
uma segunda verdade se destacou claramente
de todas as nossas discussões.

Essa verdade é a seguinte:
é errado proclamar sem cessar
que a luta pela vida, que a concorrência,
seja o único instrumento do progresso humano.

Certamente, a concorrência é um maravilhoso estimulante
da iniciativa individual;
mas há outros — ou melhor,
há outra espécie de concorrência
que não tem por objetivo a luta pela vida:
essa se chama emulação
e consiste em isto: ter um objetivo comum
e associar as forças em vista desse objetivo comum.

Em vez de perder metade das forças
a destruir metade das forças de um adversário
para impedi-lo de alcançar seu fim particular
e para, sozinho, alcançar o próprio fim particular,
conceber um fim que possa convir a ambos,
unir-se para alcançá-lo
e, não apenas somar as forças,
mas multiplicá-las umas pelas outras,
marchando cotovelo a cotovelo,
ombro a ombro, rumo a esse objetivo comum.
(Vivos aplausos.)

Certamente, isso não é menos enérgico;
é um estimulante mais nobre e mais eficaz
para a atividade de seres dotados
de consciência e de razão!

Fazer compreender aos homens
a potência benfazeja da associação,
levá-los a preferir,
à áspera luta dos egoísmos
onde os fracos são

esmagados e onde os fortes
muitas vezes sucumbem também
às feridas recebidas no combate,
essa emulação fecunda
na união para a vida comum —
tal é o segundo objetivo da educação social.

Mas, na verdade, esse poder da associação,
que multiplica o resultado
dos esforços dos homens,
teria começado a ser conhecido
e medido somente no fim do século XIX?
Não: faz muito tempo
que se utiliza esse poder.

O que diferencia a ideia de associação no passado
da ideia de associação tal como a concebemos hoje
é que a força resultante da união, da associação,
no passado foi considerada
apenas como instrumento de concorrência,
uma arma destinada
a satisfazer o egoísmo de alguns —
o que se poderia chamar egoísmo coletivo.

Sabia-se muito bem
que a associação era uma força;
mas pretendia-se reservar essa força
em benefício de um certo número
de interesses particulares.

A associação! Ela existe desde sempre.
O que é a cidade antiga
em meio aos que se chamavam bárbaros?
Associação, mas associação em benefício de alguns
contra todos os outros homens;
união de alguns indivíduos
mais civilizados ou mais fortes
contra raças menos bem armadas.

O que é o feudalismo?
Associação, mas associação
de alguns barões vestidos de ferro,
unidos para oprimir ao redor de si
os que não portavam a mesma bandeira
e não dependiam da mesma suserania.

E o que é — de um ponto de vista diferente na aparência,
mas, é preciso dizê-lo, idêntico do ponto de vista moral —
a corporação operária antes de 1789?
Também é associação,
mas a associação posta
a serviço do interesse particular,
do egoísmo de alguns.

O que eram essas mestrias
que proibiam o exercício de um ofício
a quem não tivesse pago sua dívida particular para com elas,
a quem não tivesse feito seu aprendizado nelas,
a quem não consentisse em suportar suas tarifas
e em tomar-se defensor de seus privilégios?

Essas corporações fechadas
não eram uma espécie
de feudalidade operária
no meio da sociedade econômica do passado?

Elas conheciam e utilizavam
a força da associação,
mas a força da associação egoísta
posta — repito —
a serviço do interesse egoísta de alguns.
(Longos aplausos.)

O que mudou hoje?
Trata-se de empregar a mesma força,
de servir-se da mesma alavanca;
mas, em vez de reservar
o braço da alavanca a alguns,
trata-se de pô-la nas mãos de todos.

Outro dia, nosso excelente e eminente amigo Buisson
temia que abríssemos uma brecha
no corpo das doutrinas da Revolução Francesa
ao definir, como o fizemos, a obrigação social.

Estou feliz de encontrar aqui
uma ocasião de falar da Revolução Francesa
e da Declaração dos Direitos.

A Revolução — eu disse —
regulou e organizou a liberdade e a igualdade;
mas considerou a fraternidade
um sentimento superior,
que escapava, por isso mesmo,
à intervenção da lei positiva;
e acrescentei, outro dia,
que era preciso completar
a Declaração dos Direitos do Homem
fazendo a declaração de seus deveres.

Eu me faria as mais vivas reprovações
se essa forma de falar tivesse parecido
uma crítica à obra da Revolução.

Mas não! A Revolução fez
o que ela precisava fazer;
fez tudo o que era possível fazer
no momento em que promulgou
a organização nova.

Ela se encontrava diante
de um conjunto de instituições seculares,
nascidas da violência e da injustiça,
fundadas unicamente na autoridade
e que suprimiam inteiramente
as liberdades do indivíduo;
diante da realeza de direito divino;
diante dessas classes, castas,
essas corporações fechadas
que faziam reinar o privilégio
até entre os mais humildes trabalhadores.

A igualdade não existia em parte alguma;
nenhum lugar era deixado
à liberdade do indivíduo.

A Revolução foi ao mais urgente:
recolocou o indivíduo de pé;
fez de todos os homens
iguais em direito;
deu a todos os homens
esse primeiro dos bens: a liberdade.

Ela não podia então fazer mais;
não podia pedir aos homens
que fizessem desse direito novo
o uso que, após um século de experiência,
podemos lhes pedir que façam hoje.

Por tantos séculos, amarrado
nos arranjos de autoridade,
o homem ainda era incapaz
de conceber o que poderia produzir
essa força desconhecida: a liberdade!

Era preciso, antes de tudo,
que ele aprendesse a fazer uso dela;
o que a Revolução fez
foi dar-lhe o meio.

O século passou.
Vivendo enfim na liberdade,
os homens se persuadiram
de duas verdades igualmente necessárias:

primeiro, que a liberdade individual
é a condição primeira da vida
e do progresso humano;
que é preciso sempre,
em todo caso, preservá-la
contra qualquer atentado;
e que é preciso defender no indivíduo
não apenas a liberdade de sua vida

material, de seu trabalho e de seu ganho,
mas a liberdade de seu espírito
e de sua consciência —
garantia de todas as outras.

Depois, apareceu esta segunda verdade:
essa liberdade não será assegurada a cada um
se todos não reconhecerem um limite à sua;
e, se cada um, aproveitando-se
da força pessoal e das vantagens
que o acaso pôde lhe dar,
usar a liberdade como egoísta,
sem condições e sem limites,
o resultado indireto será

fazer desaparecer rapidamente,
não mais, como antigamente,
pela tirania do soberano
ou do Estado,
mas pela potência adquirida
por alguns homens,
a liberdade de todos os outros.

Não vemos, neste exato momento,
em certos países,
os abusos do que chamamos
o uso egoísta da liberdade?

O que são, por exemplo,
os trusts americanos,
senão o abuso monstruoso
da liberdade de alguns?

E o que são esses trusts
senão, pelo abuso,
o instrumento de destruição
da liberdade do maior número?

Eis um homem de posse
do mercado de uma mercadoria
necessária à vida de outros homens,
tendo capital suficiente
para influenciar esse mercado
a seu bel-prazer
e fazer pagar, por todos
os consumidores de seu país,
o preço que quiser por essa mercadoria;
e eis, do mesmo modo,
para cada um dos outros produtos
indispensáveis à existência,
outro homem igualmente senhor do mercado.

Esses poucos bilionários
chegarão a arruinar
classes inteiras da sociedade;
deixaremos que digam
que usam pura e simplesmente
de sua liberdade pessoal
e que seu monopólio
repousa apenas sobre a liberdade?

Eis a experiência
que este século devia permitir fazer
da força nova que nascia
há cem anos no meio do mundo.

Nossos pais, em 1789,
não puderam fazê-la;
mas, se a tivessem conhecido,
quem pode duvidar
de seu sentimento?

Proclamaram eles alguma vez
a liberdade sozinha,
ou não a uniram, ao contrário,
por um laço indestrutível,
aos dois outros termos
da fórmula revolucionária —
à igualdade (isto é, a justiça)
e à fraternidade?

Assim se impõe ao espírito,
para os filhos mais fiéis
da Revolução Francesa,
a busca de uma lei social,
de um vínculo social
no qual a liberdade
deverá ser conciliada com a justiça.

É aí que estamos, senhores,
quando dizemos: reconheçamos entre nós
um vínculo com

um,
tenhamos uma livre vontade comum,
associemo-nos livremente
e a justiça será preservada
ao mesmo tempo que a liberdade.

A potência da associação — digo —
sempre foi reconhecida;
mas durante muito tempo
fez-se dela um mau uso;
antes de 1789,
como mostramos,
não se fazia senão um uso abusivo.

É preciso hoje
que a associação se reconstitua
para o bem —
e para o bem de todos.

Nos relatórios apresentados
sobre as diferentes associações
mutualistas, cooperativas, sindicais,
cujos traços gerais
passaram diante de seus olhos,
vocês viram quais são
os efeitos poderosos
da associação livremente consentida,
não apenas sobre as coisas
exteriores a ela,
mas sobre os próprios associados.

A associação não tem apenas
o efeito de multiplicar
as forças de cada um
dos associados,
de lhes permitir exercer
uma influência muito maior sobre o mundo,
de elevá-los, por assim dizer,
contra as servidões da matéria;
ela faz mais: vocês o viram,
ela melhora, ela transforma
os próprios associados.

Seu poder não é apenas
econômico e material;
ele é, no mais alto grau,
uma força moral,
no sentido de que transforma,
pouco a pouco,
a própria consciência do associado.

É admirável ver
quanto se desenvolveu
de espírito de fraternidade
e de solidariedade

em todas as instituições operárias
de que falávamos há pouco.

Lamento que, entre os relatórios
lidos no Congresso,
por ausência de seu autor,
não se tenha lido
o que dizia respeito
às sociedades cooperativas de crédito.

Havia, nas páginas desse relatório,
certos fatos, certos exemplos
mostrando de modo admirável
como o verdadeiro espírito de solidariedade —
de solidariedade efetiva —
se desenvolveu
nessas cooperativas de crédito.

A ideia inicial da cooperativa de crédito
é a de "uma garantia dada a capitais,
sendo esses capitais o que serve de garantia".
À primeira vista, parece impossível.
Capitais só se garantem
por capitais, por imóveis,
por mercadorias —
em todo caso, por valores realizáveis.

Pois bem, não!
A cooperação de crédito
resolveu o problema:
chega a este resultado: o crédito nasce
sem que haja capital
nas mãos do devedor.
Nasce de quê?
Do valor moral do devedor!

Coisa nova no mundo,
verdadeira revolução!

Consentir em emprestar seu dinheiro a alguém
quando esse alguém não pode lhe dar nenhuma garantia,
quando não tem casa, nem terra, nem título,
nem soma de dinheiro, nem crédito, nada!

Meu trabalho, minha boa vontade —
eis tudo o que posso lhe oferecer!

O senhor quer, com base no meu trabalho
e na minha boa vontade, me conceder crédito?
E quer me conceder crédito
não apenas a mim, Sr. Pierre,
que o senhor conhece pessoalmente,
e não apenas o senhor, grande capitalista,
que poderia arriscar um pouco de seu dinheiro?

Não: a mim, trabalhador qualquer, anônimo,
desde que eu seja associado;
e o senhor, outro trabalhador,
que não possui mais do que eu!

À pergunta assim formulada,
as cooperativas de crédito responderam afirmativamente.

Elas ensinam que é capaz de tomar emprestado
quem é digno de tomar emprestado;
e que, portanto, aquele que,
numa sociedade mutualista de crédito,
paga regularmente suas contribuições
e dá prova de honestidade
em suas relações sociais com seus camaradas,
merece, por isso mesmo,
que se coloque em suas mãos um capital —
isto é, o instrumento necessário
para criar uma empresa pessoal,
escapar em breve ao salário cotidiano
e fundar algo para o futuro.
(Vivos aplausos.)

E essas cooperativas vão ainda mais longe.

Notei, em particular, uma passagem
que mostra a que consequências engenhosas e fecundas
pode conduzir o sentimento de fraternidade
desenvolvido nessas associações.

Trata-se do empréstimo de honra.

Não apenas se empresta dinheiro ao operário que trabalha;
se ele trabalha, ganha um certo salário diário
com o qual, ao fim de algum tempo,
pode amortizar sua dívida.

Mas se empresta dinheiro também ao operário
que não trabalha por uma causa material
independente de sua vontade,
e que, por conseguinte,
estaria ao mesmo tempo
na impossibilidade de tomar emprestado
nas condições regulares
e — não podendo tomar emprestado —
na impossibilidade de viver
até o momento em que pudesse retomar seu trabalho.

A esse operário, então, faz-se o empréstimo de honra:

«Se a desgraça», diz o relatório do Sr. Rayneri,
«vem atingir um valente operário —
doença, acidente, desemprego involuntário —,
a associação de crédito ainda lhe abre suas fileiras
e, sob a forma tão engenhosa do empréstimo de honra,
lhe concederá um modesto crédito reparador,
muitas vezes mesmo sem
juros, mostrando-lhe que nem tudo é egoísta neste mundo
e que existem instituições
nas quais a fraternidade se exerce sinceramente
e se traduz melhor do que por fórmulas: em atos.»
(Aplausos.)

Preciso dizer
que verdadeiras virtudes sociais
se desenvolvem necessariamente
entre homens que vivem
em associações como essas?

O relatório que citei
nos mostra isso com impressionante nitidez.

Ali se aprende, pouco a pouco —
sem lições teóricas,
sem ensino doutrinário,
pela própria vida,
pelo simples fato
de ter entrado e permanecido na associação —:

- a fidelidade recíproca aos compromissos mútuos;
- a moderação do espírito de ganho,
pois cada um deve consentir
que o juro cobrado do camarada
não seja demasiado alto;
- o hábito da previdência não egoísta,
o sentimento de responsabilidade: cada um se diz
que, se não trabalha em tal dia
ou não cumpre sua jornada inteira,
diminui, em suas mãos,
a garantia com que contavam os camaradas
e comete, então,
um ato de desonestidade pessoal
para com os que confiaram nele;
- a compreensão das dificuldades da administração: aprende-se
o que é conduzir uma máquina complexa,
quantas coisas é preciso prever e regular
para fazer viver e mover um organismo
no qual 200, 500, 1.000 vontades humanas se associam;
- a formação para a disciplina voluntária;
- a disposição de aceitar um sacrifício
de tempo, de trabalho, de esforço
quando se trata do bem comum.

Senhores, não é isso,
em sua forma mais viva,
toda a educação social?

No dia em que a massa dos cidadãos
fizer parte de associações assim,
não digo que se tornaria inútil
dar às crianças, na escola,
os princípios da educação social;
mas digo que o ensino
se tornaria muito fácil,
porque a lição dos mestres
enfim poderia encontrar
seus exemplos na própria vida
dos chefes de família.

Assim, senhores,
termina, numa ideia consoladora,
a experiência de nosso século:
se ela nos mostrou os perigos
que o egoísmo, abusando da liberdade,
pode fazer correr à própria liberdade,
ela nos ensina também
os benefícios materiais e morais
que o homem livre pode tirar
da associação.

Esses benefícios da associação —
da associação solidária, bem entendido —
(pois é dela apenas que se trata aqui,
e não das associações…)

… baseadas no egoísmo coletivo —
eu poderia resumir todos
numa só palavra: a associação ensina aos homens
o que é a pessoa humana.

Não é a noção verdadeira e definitiva
da pessoa humana
esta do associado que está ali, diante de nós —
do semelhante, do igual, do irmão?

E essa noção da pessoa humana
é o fundamento mesmo
de toda sociedade verdadeira.

Citei outro dia esta frase de Kant:

«Uma sociedade humana deve ser tal
que nenhum dos homens possa
considerar-se como um meio
para servir aos fins de outrem.»

Essa é a máxima fundamental
de toda associação solidária.

O que ela ensina e supõe, com efeito?
Que cada um se associe em vista do fim comum;
e que aquele que comete —
não apenas um ato desonesto
no sentido habitual da palavra,
mas uma violação do contrato consentido,
uma falta ao direito que a sociedade
tem o direito de reprimir —,
aumenta injustamente sua parte
do proveito comum,
faz servir a seu proveito exclusivo
a atividade comum de seus associados
e desconhece, assim, em cada um deles,
o associado livre e voluntário,
o igual que contratou em razão
e em consciência para o mesmo fim —
o semelhante, numa palavra: a pessoa humana.

E, por um admirável retorno,
esse respeito pela pessoa humana
inspirado, pelo espírito da associação,
a cada um dos associados
fará crescer nele mesmo
o sentimento dessa dignidade;
honrando-a e respeitando-a nos outros,
ele terá, a cada dia,
uma ideia mais elevada dela para si mesmo,
e compreenderá enfim
que deixa de ter o direito
de levar o nome de homem
se violou o livre contrato
de justiça mútua,
se não cumpriu, perante a associação humana,
todos os seus deveres de associado humano.
(Aplausos.)

Enfim, senhores,
há uma última coisa
que a vida na associação
ensina aos associados —
e eu desejaria
que a lição aproveitasse a outros,
mesmo aos que não fazem parte dela!

Ela ensina a não se odiar.
Ela ensina a não mais crer
que o progresso humano
possa resultar da intolerância
e do ódio.

Ela ensina que,
se os homens têm fraquezas
e faltas — pois são homens —,
se é justo condenar uns
e punir outros,
a dignidade de homem
que permanece neles
deve sempre ser respeitada.

Ela ensina, sobretudo,
a respeitar essa dignidade
da pessoa humana
naqueles de quem não partilhamos —
e mesmo naqueles
cujas ideias combatemos!

Ah, senhores,
quando aprenderemos
a respeitar a pessoa
no combate contra as ideias?
(Aplausos.)

Quando aprenderemos,
como dizia Rousseau,
que «os insultos
são as razões
daqueles que estão errados»?
(Novos aplausos.)

Que nada é mais detestável
do que as provocações
às guerras internas,
às lutas de classes,
às lutas de raças,
às lutas de religiões;
e que são semeadores de crime
aqueles que ousam proferir,
ao fim do século XIX,
palavras odiosas
de ódio entre os filhos
de um mesmo país!
(Aplausos repetidos.)

Ah, sim: quando vejo
esses pretensos reformadores
e reparadores de injustiças
com o insulto nos lábios;
quando os ouço
atacar pessoas,
difamá-las,
ultrajá-las,
sob o pretexto
de devolver a honra à sociedade,
digo a mim mesmo
que o que os anima
não é o espírito de reforma;
é o espírito de violência
que ensanguentou
a estrada da humanidade;
é a barbárie do passado,
a brutal paixão
das raças primitivas;
e repito a terrível
e verdadeira palavra do filósofo:
«O que desperta neles
é a besta!»
(Dupla salva de aplausos.)

Senhores, terminei.

Não voltarei aos votos
aprovados pelo Congresso —
quase todos por unanimidade, creio.

Nosso relator-geral
acabou de fazer o resumo desses votos
e lhes disse
como foi difícil, mesmo para ele,
passá-los todos em revista;
com mais razão
o presidente não pode tentar fazê-lo.

Antes de nos separarmos,
quero apenas colocar ainda em luz
duas ideias essenciais
que apareceram a todo instante
em nossas deliberações.

A primeira é a do acordo
que se realizou tão cordialmente aqui
e que é preciso realizar fora daqui,
entre os dois principais grupos
de homens que constituem o Congresso:
o grupo dos trabalhadores —
usemos a palavra para uns e para outros —
trabalhadores manuais
e trabalhadores intelectuais.

Nosso Congresso lhes pediu:
aos trabalhadores intelectuais,
que queiram pôr cada vez mais amplamente
sua pessoa e sua ciência
a serviço dos outros trabalhadores,
a serviço dos trabalhadores manuais;
e aos trabalhadores manuais,
que queiram aproximar-se o mais

possível dos trabalhadores intelectuais
e ter confiança neles;
e a todos, de ambos os lados,
que deem as mãos —
sem se perguntar
se elas estão negras de carvão
ou negras de tinta —
e considerem apenas uma coisa:
que são mãos de homens.
(Aplausos prolongados.)

A segunda ideia
é apenas o complemento da primeira.

Ela visava especialmente
um outro grupo de espíritos
que, aliás, estava brilhantemente
representado entre nós
e respondeu largamente ao nosso apelo:
quero falar dos artistas —
artistas em todas as artes:
escritores, literatos, poetas,
assim como músicos, pintores,
escultores, gravadores, arquitetos.

A todos dissemos:
vocês também não fiquem em seu sonho;
misturem-se à nossa ação.

Não considerem a beleza
como um bem pessoal
que se teria o direito
de cultivar para si mesmo
e para alguns privilegiados;
como um tesouro
que se possa levar,
ciumenta e egoisticamente,
para um canto,
para dele gozar,
apaixonada e profundamente,
no recolhimento
e no êxtase individuais.

O belo que só fosse belo
para um único
é talvez o curioso e o raro;
não é o belo.

O belo — o verdadeiro belo —
que não é senão
a manifestação sensível,
num objeto,
da harmonia universal,
é realmente para todo o mundo.

Se nem todos podem
reconhecê-lo e apreendê-lo
de imediato,
todos, pela educação,
são capazes de elevar-se a ele.

Se vocês o conhecem,
se são capazes de manifestá-lo numa obra,
não guardem esse tesouro para si;
não desviem, em seu proveito,
por orgulho ou por ceticismo,
esse bem comum do espírito humano.

E não se inquietem:
a beleza é como a verdade;
vocês não perderão
uma parcela sequer
ao comunicá-la a todo o mundo.
(Longos aplausos.)

Vocês viram,
pelos relatórios tão notáveis
que aplaudiram,
com que generosidade
os artistas responderam
a este apelo de nosso Congresso.

Vocês sabem
por quais meios engenhosos
e diversos —
desde cursos de desenho
e visitas a museus
até excursões pitorescas,
audições musicais,
leituras,
representações populares
das obras-primas —
os artistas de toda ordem
se propõem ensinar o povo
a abrir os olhos,
a penetrar e reconhecer
as condições da beleza,
na
natureza ou na obra de arte.

Lembro-me da frase de George Sand:
«Do que mais lamento pelo camponês», dizia ela,
«é que ele vive sempre no meio da natureza
e não a vê.»

Pois bem: ensinemo-lo a vê-la;
e demos-lhe, quando o cansaço for grande demais,
quando o cabo do arado escapar de sua mão,
a força de endireitar-se,
apoiar-se nesse arado,
olhar ao redor
e compreender a beleza das coisas.
(Vivos aplausos.)

Ah, senhores,
que verdadeiro coroamento
da obra empreendida
seria este: que,
nessa grande associação
mútua e solidária
em que entrevemos
os traços da sociedade humana de amanhã,
à vontade comum
do bem material e moral
se acrescente enfim
a emoção comum diante do belo;
que todos os homens possam enfim
conhecê-la —
essa emoção que sentimos
em alguma hora escolhida
diante de uma obra-prima
da arte humana
ou de um grande espetáculo da terra,
que de súbito faz esquecer
toda dor e toda miséria,
torna sensível o ideal
e põe nosso pobre eu,
limitado e perecível,
em comunicação,
por um instante,
com o eterno e com o infinito!
(Aplausos.)

Senhores, creio que a obra é boa.
Tenho confiança e espero.

Parece-me que seremos ouvidos pelos operários: vocês viram há pouco
como eles falam — ou, antes, como se fala em nome deles.

Eu lia, estes dias,
num trabalho do Sr. Andler sobre a cooperação,
esta frase marcante:
«Os operários nos fazem pensar
naqueles cativos
que acreditavam estar na prisão
e não percebiam
que a porta da prisão estava aberta.»

A porta talvez ainda não esteja
inteiramente aberta,
mas basta um empurrão para abri-la;
só que não basta
o empurrão de um só: é preciso
o empurrão de vários,
o empurrão de todos.

Unam-se para esse empurrão,
associem-se,
e a porta se abrirá
como que por si mesma. (Aplausos.)

E dizemos o mesmo ao patrão:
«O senhor está do outro lado da porta;
pois bem: do seu lado,
faça o mesmo esforço
e ajude-nos a abri-la;
não espere que o empurrão
venha surpreendê-lo;
é preciso que, quando a porta se abrir,
nada se quebre do seu lado.

Ajude-nos, então, a abri-la —
e não o faça por inquietação ou medo;
faça-o pelo sentimento
de que isso é justo e bom;
de que não deve haver barreira
entre o capital e o trabalho;

de que uma mesma sociedade
deve reuni-los
numa mesma justiça;
de que, de ambos os lados,
há os mesmos direitos
e as mesmas obrigações recíprocas,
porque, de ambos os lados,
há os mesmos homens.»
(Aplausos.)

Há alguns dias,
eu relia um admirável artigo
que um de seus vice-presidentes,
um dos membros mais eminentes
e mais queridos deste Congresso —
o Sr. Darlu —
consagrou à memória
de um homem cujo nome
me agrada recordar aqui:
Félix Pécaut,
o grande educador moral e social
da segunda metade do século.

E encontrei citado,
nesse artigo do Sr. Darlu,
um trecho de uma carta
que Pécaut escrevia em 1871,
no dia seguinte à Comuna.

Esse trecho me pareceu
tão belo
que me pareceu
ser a conclusão necessária
do que acabamos de dizer.

Quando nos voltamos
para os afortunados deste mundo
e lhes dizemos: «Abram a porta!»,
dizemos muito mal
o que Pécaut lhes dizia
tão eloquentemente
no dia seguinte à Comuna,
no momento das terríveis repressões
que vocês conhecem.

Senhores, não fazemos política aqui;
fiquem tranquilos, não farei.

Mas há uma política
suficientemente elevada
para poder ser feita em toda parte:
a política do dever —
e esta nós a fazemos
abertamente neste Congresso.

Sim, pode-se dizer
que só há uma política
verdadeiramente conservadora:
a política da justiça
e da solidariedade,
pois só ela cria a paz.

Não haverá mais revolução
quando a justiça
for realizada no mundo.

A revolução nasce
das cóleras lentamente acumuladas,
do sentimento
das injustiças obscuramente percebidas,
da impossibilidade
em que uns e outros estão
de medir o que é devido
e o que é pago;
e então, dessas sofrimentos acumulados,
nasce, em certo momento,
o grito de violência e de ódio.

Façamos a justiça
e o ódio se calará.
Façamos a justiça
e a paz reinará.
(Tripla salva de aplausos.)

††

Senhoras e senhores,
é com grande sentimento
de tristeza
que serei obrigado a dizer:
chegou a hora de nossa separação;
o Congresso está encerrado.

Antes de nos separarmos,
exprimo nossos profundos agradecimentos
a todos os que contribuíram
para a organização
e a preparação deste Congresso;
a todos os que,
por sua presença,
por sua colaboração cotidiana,
pelas discussões
a que se entregaram
e pelo espírito
que os animou,
tornaram nossa tarefa tão fácil
e asseguraram os resultados
de nossos trabalhos.

Para que esses resultados
não sejam ilusórios,
para que sejam duráveis,
eu disse há pouco
que seria necessário
que um novo Congresso
se reunisse em época ulterior.
Vocês quererão confiar
ao bureau que se encerra
o cuidado de convocá-lo.
(Assentimento.)

Por outro lado,
fundamos uma Sociedade
de Educação Social;
ela é composta
daqueles que tomaram
a iniciativa
de organizar o Congresso.

Não é possível
que não haja
uma sociedade permanente
entre pessoas
que pregam
o princípio da associação.

Creio que devemos
tomar em comum
a resolução
ou de estender
a ação
da pequena sociedade existente,
ou de fundar uma nova.

Os senhores
que desejarem
inscrever-se
para esse fim
poderão fazê-lo
antes de deixar o Congresso,
e vocês confiarão ao bureau
o cuidado
de estudar os meios práticos
de organização
e de fazer viver
essa associação.
(Aplausos.)

Depois de agradecer
ao governo francês
e aos governos estrangeiros
representados aqui —
e, em particular,
ao conde Skarzinski,
que não apenas quis
ser assíduo na mesa,
como também nos fez
uma comunicação muito interessante
(Aplausos) —;
depois de agradecer
a todas as boas vontades solidárias
que aqui deram
o bom exemplo,
declaro encerrada
a sessão
do Congresso
de Educação Social.
(Aplausos.)

Sumário

I — Evolução das ideias políticas e sociais — 4
I.1 — 4
I.2 — 7
I.3 — 8
I.4 — 12

II — Doutrina científica da solidariedade natural — 13
II.1 — 13
II.2 — 14
II.3 — 17
II.4 — 19
II.5 — 20

III — Doutrina prática da solidariedade social — 23
III.1 — 23
III.2 — 25
III.3 — 27
III.4 — 30
III.5 — 33

Sumário

IV — Dívida do homem para com a sociedade; o quase-contrato social — 36
IV.1 — 36
IV.2 — 41
IV.3 — 44
IV.4 — 46

V — Apêndices — 49
V.1 — Relatório do Sr. Léon Bourgeois ao Congresso de Educação Social em 1900 — 49
V.2 — Trecho da ata da sessão do Congresso de Educação Social (quinta-feira à noite, 27 de setembro de 1900) — 66
V.3 — Discurso de encerramento no Congresso de Educação Social em 1900 — 85

Edição

BIBEBOOK
www.bibebook.com

Impresso na França em 11 de junho de 2015.